

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Técnica y espíritu</i>	3
--------------------	---------------------------------	---

ARTICULOS

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE:	<i>Fundamento y esencia del bien</i>	8
CARMEN BALZER:	<i>Blaise Pascal, ¿filósofo o apologista?</i>	19
ALBERTO CATURELLI:	<i>El porvenir del hombre</i>	31

NOTAS Y COMENTARIOS

ABELARDO PITHOD:	<i>Joseph Maréchal</i>	37
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La analogía del ser en Santo Tomás de Aquino</i>	40
ALBERTO CATURELLI:	<i>Cuatro congresos de filosofía</i>	44

BIBLIOGRAFIA

AGUSTÍN BASAVE, *El romanticismo alemán* (O. N. Derisi), pág. 64; JOHN A. MOURANT, *Formal Logic* (A. Moreno), pág. 65; TH. STCHERBASKY, *Budhist logic* (A. Moreno), pág. 66; ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ, *Filosofía de la educación* (Carmen Valderrey), pág. 66; HENRI GOUIER, *Bergson et le Christ des Evangiles* (Jorge Hourton P.), pág. 68; CHARLES DE KONINCK, *Toute homme est mon prochain* (G. E. Ponferrada), pág. 69; PETER OF SPAIN, *Tractatus Syncategorematum* (A. Moreno), pág. 73; FLORENT GABORIAU Y OTROS, *Nouvelle initiation philosophique* (J. A. Casaubón), pág. 74; MAX BLACK (curador), *Philosophical analysis* (A. Moreno), pág. 77.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

TECNICA Y ESPIRITU

1. Sólo el hombre es capaz de técnicas, porque sólo el hombre tiene espíritu. Los animales emplean medios concretos para buscar fines concretos; pero lo hacen instintivamente, porque la relación de medio y fin les está velada, como velado les está el ser, en el que aquélla se manifiesta. Al hombre se hace patente esta relación, precisamente porque a él se devela el ser, en el cual y por el cual tiene sentido el fin —que es el ser o bien en cuanto término de una apetencia— y los medios para su consecución.

Ahora bien, el hombre puede organizar los medios para ordenar su libertad al logro de su propio fin o bien del hombre; y a los medios para ordenar su actividad a conseguir el fin o bien de las cosas mismas exteriores a él. Esta doble organización constituye, la cultura práctica con sus respectivos sectores moral y artístico-técnica.

2. La cultura práctica es una organización de los medios para el logro de un fin o bien: del bien del hombre o del bien de las cosas con referencia a éste, llevada a la realidad por intervención del espíritu.

Tal organización se realiza en dos momentos del espíritu: de la inteligencia, el uno, y de la voluntad libre, el otro.

El momento de la inteligencia descubre el bien o fin y los medios adecuados para su consecución de fin o bien. En la luz de este bien, la inteligencia de-vela las exigencias de acción, las reglas que deben informar la acción ejecutiva para obtenerlo, en una palabra, descubre los medios para la consecución o realización del fin. Bajo la dirección de esta inteligencia práctica, de sus reglas o juicios prácticos y bajo su información, la voluntad libre se dice —o rehusa— con su actividad estrictamente práctica a poner los medios para su consecución.

En un plano moral, en que el bien por obtener es el del hombre como hombre, la de-velación intelectual de la norma para dirección de los actos, como otros tantos medios para la adecuada obtención

del fin, así como la adopción de éstos bajo su dirección, por la decisión de la voluntad libre, se desenvuelve en un ámbito enteramente espiritual. Los actos externos o materiales sólo son morales en la medida en que están informados por el juicio práctico de la inteligencia y bajo el dominio de la voluntad libre, precisamente porque el fin por realizar aun interviniendo actos corporales, es un bien espiritual: o bien honesto o del hombre como hombre.

3. En cambio, tanto la de-velación del fin y de los medios con la regla consiguiente para dirigir las acciones, por la inteligencia, como la adopción de los mismos por la voluntad libre, o sea, la ejecución misma para lograr a aquél, si bien se organiza en un plano espiritual, están ordenados desde un comienzo al logro de un fin material: el bien de los objetos materiales; y, como tales y por eso mismo, necesitan esencialmente del concurso y de los medios materiales —al menos del propio cuerpo— para su ejecución o su consecución, siempre eso sí bajo el dominio de la voluntad libre dirigida e informada a su vez por la inteligencia.

4. El fin de la técnica es, pues, un bien material: es el perfeccionamiento de la cosa misma exterior al hombre para que se adapte y llegue a ser buena para el logro del bien concreto a que se la destina.

Este fin de la técnica es doble: un acabamiento bello o un acabamiento puramente útil del objeto. En el primer caso, la acción del espíritu constituye la actividad estética: en el segundo, la actividad estrictamente técnica. En la actividad estética, el fin consiste en conseguir el bien de la belleza; en la actividad estrictamente técnica, conseguir medios adecuados al bien o fin superior. Con el desarrollo de la técnica el hombre puede concatenar los medios de una serie subordinada de medios cada vez más perfectos, hasta alcanzar medios tan perfectos para el logro de determinados fines que no son alcanzables por los medios comunes. Así, con la actividad técnica concatenada, el hombre elabora máquinas para fabricar máquinas más perfectas y con éstas otras superiores y así sucesivamente. El enorme desarrollo industrial contemporáneo y sin precedente en la historia es el fruto de esta concatenación de medios en complejidad y superioridad crecientes.

5. Sin embargo, el fin material de la actividad artística y técnica: la belleza o utilidad de los objetos materiales, es sólo la primera instancia telética de la misma. Porque este fin o bien material no es término definitivo de la actividad técnica. En efecto, el hombre perfecciona los objetos materiales con la belleza o la utilidad, para lograr

con ellos más adecuadamente su propio fin o bien espiritual humano. Lo que da sentido a la técnica —como actividad de medios— es su subordinación al fin del hombre. Los frutos de la técnica, los bienes útiles, no tienen sentido en sí mismos, son medios para proporcionar al hombre su propio o específico bien o fin humano. Los bienes de la técnica brindan bienestar, salud, comodidad, ahorro de esfuerzos y tiempo, proporcionan instrumentos para la ciencia y aun ayudan y facilitan la actividad moral y religiosa —vg. los objetos litúrgicos, etc.—. En todo caso no logran su cabal sentido sin esta subordinación al bien del hombre. Aun los objetos artísticos, que realizan materialmente el bien de la belleza, son para el hombre, para proporcionarle el goce espiritual correspondiente.

De aquí que, si bien es verdad que la bondad o maldad de la actividad técnico-artística se mide por la bondad o maldad de la obra realizada, es decir, que se deriva de que el objeto por ella efectuado sea bueno o malo en cuanto sea o no medio adaptado para conseguir un bien útil o bello, y, en tal sentido, esta actividad es autónoma: se rige por las reglas derivadas de este fin inmediato; sin embargo, no es independiente del fin o bien específico del hombre, al que está esencialmente ordenada con sus propios bienes. En otros términos: la actividad técnico-artística se constituye en la órbita de su bien específico con autonomía del bien del hombre o, más concretamente, del orden moral; pero no con independencia del mismo. De modo que una actividad técnica o artística puede lograr su propio bien o fin, aunque sea inmoral; pero como ordenada y subordinada que debe estar al bien del hombre, al orden moral, tal actividad, buena técnica o artísticamente, es humana o moralmente mala, y, como tal, no cumple con su supremo fin o destino y resulta, en definitiva, absolutamente mala. Una técnica del robo o del asesinato, por ejemplo, puede ser perfecta, estar bien organizada para lograr ese fin, es decir, para lograr el bien de la técnica: un robo o asesinato bien hecho en cuanto robo o asesinato —“el crimen perfecto”—; pero es claro que tal actividad no está ordenada al bien del hombre, al bien moral, y como tal, no cumple el supremo destino de actividad humana y, en definitiva, es absolutamente mala. Lo mismo sucedería con una obra de arte artísticamente bella pero moralmente mala, vg. una pieza oratoria con fines deshonestos o una pintura hermosa con fines indecorosos. Sin negar sus valores estéticos, tales obras no cumplen su supremo fin y son humana o simplemente malas.

6. *Esta autonomía de la actividad técnica y también de la artística y de sus productos hace que —según lo acabamos de señalar— en ocasiones tal actividad resulte lesiva de los bienes espirituales del hom-*

bre, antihumana, y por eso también, antihumanista en cuanto impide la realización de valores superiores a ella. Por otra, parte el hecho de que la técnica proporciona bienes materiales cada vez más perfectos y con ellos brinde al hombre más bienestar y comodidad material, dada la fuerte inclinación del hombre a los bienes y goces sensibles, es indudable que de hecho acarrea un debilitamiento cuando no la supresión de muchos bienes del espíritu, sobre todo morales y religiosos y constituye un obstáculo para el perfeccionamiento humano.

De aquí que en esta situación real, se plantee una oposición entre técnica y humanismo o técnica y espíritu. Los pueblos técnicamente más avanzados, fácilmente se materializan y pierden los valores superiores morales y religiosos; y viceversa en pueblos técnicamente menos desarrollados, aquellos valores del espíritu se conservan muchas veces más puros y vigorosos.

Sin embargo, si nos atenemos a los principios constitutivos del humanismo, debemos afirmar: 1) que la técnica es fruto del espíritu y, como tal, del humanismo: sólo el hombre con su espíritu es capaz de técnica; 2) que en sí misma la actividad técnica es buena o mala en cuanto alcanza o no su fin o bien propio: la obra bella o el medio adaptado a su fin; pero en sí misma no es buena o moralmente buena ni mala; 3) que, con la abundancia y perfección de los bienes materiales que aporta, puede constituir una tentación o peligro para el hombre inclinado al bienestar material, al dominio sobre los demás, etc.; 4) pero que por su propia esencia está ordenada al servicio del hombre y, como tal, al servicio de los valores supremos del espíritu, como a su fin supremo; y que por eso, 5) sin esta ordenación y sujeción a las normas morales que se refieren al específico del hombre, pierden su sentido humano, es decir, su cabal sentido de la técnica —actividad humana al fin— y resulta, en definitiva, absoluta o definitivamente mala.

El problema de las relaciones de la técnica y el humanismo —que se resuelve en el de las relaciones de técnica y moral— no es un problema propiamente técnico, que deba resolverlo la misma actividad técnica, sino un problema eminentemente humano y, más precisamente, moral. Es menester robustecer las normas y actividad y virtudes morales, es menester sobre todo robustecer la religión, sin la cual la moral de hecho carece de fuerza —según lo advierte el propio Bergson— para someter la técnica a estas exigencias espirituales y hacerla servir a su último y supremo destino humano, a que por su propia esencia de actividad del hombre está destinada.

Con este robustecimiento moral y religioso de los individuos y de la sociedad, la técnica —sin perder nada de sus bienes propios, al

contrario, desarrollada en un clima espiritual que la favorece— quedará integrada jerárquicamente dentro del humanismo y de sus bienes y, lejos de lesionar, con la abundancia y perfección creciente de sus bienes propios ayudará a lograr más eficaz y fácilmente el bien espiritual específico del hombre, la perfección estrictamente humana con todos los bienes o valores trascendentes que la constituyen.

No es cuestión de suprimir o disminuir la técnica —tarea por lo demás imposible, dado que brota ella de la esencia misma del hombre, ser material y espiritual a la vez— sino, por el contrario, tarea eminentemente moral y religiosa: de subordinar e integrar dentro del bien del hombre en todos sus aspectos esta actividad técnica —y proporcionalmente también la estética— frutos ambas del espíritu y del humanismo, para que con sus propios bienes —útiles y bellos— cada vez más abundantes y más perfectos, haga al hombre más asequible y agradable su vida material y, con ello, contribuya a una más fácil y plena consecución de su fin espiritual humano: que le proporcione los bienes de la tierra y del tiempo para que, más desentendido de sus necesidades materiales —de los negocios— puede tener más tiempo y fuerzas para las otras y para ocuparse así más plenamente de sus bienes espirituales, de su perfección humana temporal y eterna.

OCTAVIO N. DERISI

FUNDAMENTO Y ESENCIA DEL BIEN

SUMARIO: 1. *El bien*. 2. *Hacia el Bien supremo*. 3. *"Ordo bonorum"* 4. *La sinceridad en el bien*. 5. *Bien personal y bien común*.

1. EL BIEN

Estamos en constante relación con el bien. Como el ser, como la verdad, como la belleza, el bien es una noción inmediata, un trascendental, un objeto universal que todo ser busca para sí. Bueno es lo que todos apetecen, decía Aristóteles, y con él la filosofía medieval. Se apetece el bien precisamente porque perfecciona, porque hace ser lo que se está vocado a ser. Abrazando a todos los entes, el bien permanece, no obstante, superior y distinto de ellos. Capaz de corregir las naturales deficiencias de cada ser, el bien resulta deseable porque es perfecto. He aquí la íntima razón de la bondad: "*unumquodque dicitur bonum in quantum est perfectum*" (*Sum. Theol.*, I, 5, 5, c.).

El bien no solo es objeto de deseo, cosa exterior y por lo mismo inasimilada y no poseída, sino que es también ya cierta perfección en el ser individual. Por eso se atribuye a todos los entes. ¿Es que podría concebirse algún ente por no poseyese algo y que no fuese algo?

Entera posesión de sí mismo, identificación total y completa —sin nada de opacidad— con lo que se es, adecuación de la mismidad todo ello podría desprenderse de aquella profunda y sencilla frase del aquinatense: "*integritas sive perfectio*" (*Sum. Theol.*, I, 39, 8, c.). La perfección es la integridad absoluta. Ahora bien, sólo Dios es íntegramente él y se posee a sí mismo en plenitud. Por tanto, Dios es el ser íntegro que nos atrae por su luz. Este "Sol de las inteligencias", como poéticamente le llama San Agustín, carece de tendencia y de deseos, permaneciendo "*unum*", "*bonum*", "*verum*"; pero simple, sin composición, sin referencia a otro ser. No solo identifica en sí las cualidades trascendentales, sino que funda la razón de ser de las cosas y nos suministra la razón íntima y la finalidad última de los seres. Es posible, en consecuencia, poseer el bien por el mismo bien, esto es, por la interioridad del ser. La perfección cubre y cobija a las cosas en toda su

entidad. Su ser y bondad participadas nos hacen asignarles su verdadero valor.

Amamos el bien por su perfección. Si no nos fuese semejante no le podríamos apetecer. Queremos integrarnos más y más en la misma bondad. Porque aunque somos bondad —relativa-deficiente— apetecemos más bondad, mayor adecuación a nosotros mismos, máxima permanencia en la perfecta integridad del propio ser. Tenemos potencia o virtud para acercarnos a la bondad. El principio eficaz de obrar consigue la perfección de la naturaleza. Y lo bueno es difusivo. . .

Como hombres, nuestro bien humano consiste en ser, en permanecer, en obrar como seres humanos. Las operaciones se producen y terminan en el propio ser. La forma propia del hombre es lo que le hace ser animal espiritual, consecuentemente para que su actividad sea verdaderamente humana, menester es que se conforme en todo con la recta razón y con las necesidades íntegras del espíritu. Solo disminuyéndonos a nosotros mismos podemos privarnos de asimilar una inagotable verdad, bondad y belleza.

Con la visión del ser —y sus trascendentales— empieza nuestra perfección. Iluminamos, con nuestra luz intelectual, cada cosa que escogemos para centrar en ella nuestra atención, elevándola a un orden superior. Moral, arte y ciencia, son buenos en sí en la medida en que perfeccionan al hombre en su ser íntegro y completo. Porque el principio último de todo obrar es la persona.

Obramos siempre en vista de un objeto. Consiguientemente, por el objeto se determina el contenido y la clase de obrar. Un orden de ser y de valores preside el mundo objetivo. Si el obrar afirma una relación objetivamente lesiva del ser para el hombre, es un obrar inmoral. La conducta que favorece al hombre como un todo y lo perfecciona, es una conducta objetivamente moral. Y es claro que al hablar del hombre no podemos desligarlo de sus prójimos, porque existir es coexistir originariamente. Lo que destruye a la comunidad destruye al individuo. Por supuesto que en la práctica la regla general tiene que ser aplicada a casos particulares por los hombres.

No hay verdadero orden moral sin un fundamento en el orden entitativo. Podrán mudar las circunstancias o el conocimiento del orden moral, pero la constitución misma de un hecho —moral o inmoral— no puede variar.

La persona espiritual e inmortal del hombre se altera con cualquier hecho inmoral. Su tendencia al ser es algo dado. ¿Dado por quién? Tenemos que remontarnos a la voluntad creadora de Dios para explicarnos esa nuestra ultimidad otorgada. La obligación moral surge de nuestra propia entidad como un desborde de nuestro ser.

La conciencia aplica las leyes abstractas a cada caso concreto. Actuamos para lograr la mayor plenitud del ser de nuestra humana personalidad.

Es preciso distinguir el bien relativo o “*bonum secundum quid*” (el cual se subdivide en ontológico y técnico) del bien absoluto o “*bonum simpliciter*” (bien honesto), que es el propio de los actos humanos en tanto que humanos. El dinamismo real de nuestra voluntad está orientado a un fin último: el bien en tanto que perfecto. Queremos los bienes imperfectos o restringidos en la medida en que tienden al bien perfecto y participan de él. Sin un último fin no hay fines intermedios. Y este último fin o bien supremo se nos presenta, a los seres libres, como algo que “debe ser” buscado, no como algo que “tiene que ser” por necesidad física. No cabe eludir esta alternativa: o nos ordenamos, por nuestras acciones humanas, a un ente creado o nos ordenamos —si no de un modo actual por lo menos de una manera virtual— al Ser fundamental y fundamentante.

2. HACIA EL BIEN SUPREMO

La tendencia al bien es universal, porque el bien es de suyo ser y perfección. En este sentido hay que entender el axioma aristotélico: “bien es lo que todos los seres desean”. Podemos decir: bien-fin. Todo ente es bueno en cuanto y en la medida que es ser. El ser y el bien son convertibles, puesto que todo ser es bueno para sí y consiste en su propia perfección. A más de esta “bondad formal”, hay también una “bondad activa” que capacita a los entes para satisfacer el deseo de otros entes y para comunicarles la perfección faltante. Habría que decir, no obstante, que la bondad activa reposa sobre la bondad formal. ¿Acaso podría concebirse la apetibilidad sin la perfección del ser?

El *bien útil* —que sirve de medio para conseguir un bien—, el *bien deleitable* —que nos proporciona goce y alegría— y el *bien honesto* —que nos atrae por la perfección que nos brinda— son bienes análogos. El bien honesto es el único que responde a la finalidad esencial del ser. En consecuencia, es el analogado principal, el bien primero y propiamente dicho. El bien útil y el bien deleitable son analogados secundarios. Trátase de una analogía de atribución.

El bien no es —como lo pensaba Platón— una idea separada y universal. De ser así, todos los bienes terrenos no serían propiamente bienes, sino reflejos de la Idea de bien. La filosofía de los valores —platonizante en los más de sus exponentes— pretende “pegar” a la realidad “cualidades” que la tornarían valiosa. Esas esencias flotantes —que según se dice “no son sino que valen”— tendrían la cu-

riosa virtud de convertir una cosa —sin ser ellas nada existente— en algo valiosa. ¿Cabe mayor incongruencia?

La realidad entera es buena. El bien no está flotando en el éter —“topos uranos”— por encima de la realidad. Si es algo que se posee y con lo cual se opera, no puede ser una idea separada. El bien está en la realidad, es la realidad. Realidad que es buena porque proviene del Ser que es absolutamente bueno en sí. Desde la simple materia, apta para la asunción de la forma ordenadora, hasta el más alto escalón del ser finito, el mundo se va perfeccionando en una creciente espiritualidad. En el hombre se da un supremo despliegue, en bien mismo, que supera el egoísta afán de goce. Verdad, bien y belleza conducen al “*summum bonum*” o “*bonum omnis boni*”. Este Supremo Bien o Valor de los Valores —en un sentido realista— determina la escala axiológica de todos los bienes en el universo. “Oh Dios —exclama San Agustín—, Bondad y Belleza en quien y por quien es bueno y bello todo cuanto es bello y bueno” (*Solil.*, I, 1, 3). El ser bueno reposa sobre el orden, sobre la perfección ontológica de la realidad efectiva, y no sobre “una esfera de validez irreal” o sobre “un reino de idealidad autoconsistente”. El fundamento metafísico de la bondad de las cosas estriba en su relación con Dios. El valor íntimo de los bienes hay que relacionarlo, pues, con el Valor absoluto. Desvinculados de Dios, las cosas sólo pueden suscitar una codicia concupiscente. Puestas en relación con Dios, las cosas adquieren un resplandor de la perfección divina. Tras de todo lo finito y más allá del mundo terreno, se extiende el gozo en el “*summum bonum*”. El mundo corpóreo, que sentimos como el más espléndido, sirve tan solo de escala para alzarnos hasta el ser esencial, hasta la luz fontal divina. Ser, vida, conocimiento y unión con Dios son grados del ser que corresponden a los grados de perfección. Del “*minus esse*” al “*summum esse*” hay que pasar por planos distintos con marcadas cesuras. Todo confluye, sin embargo, a una unidad armónica, a un “*ordo naturalis*” que realiza la ley eterna. A propósito de esta ordenación, San Agustín nos advierte: “la piedra es piedra porque está sujeta en todas sus partes a la unidad de la Naturaleza; cuanto más se unen los amigos, más amigos son. Un pueblo es unidad como estado y la disensión le pone en peligro (*De ordine*, II, 18, 48). En este “*ordo naturalis*”, solo a partir del Sumo bien pueden comprenderse los bienes creados: “*Deus bonum omnis boni*”.

Cuando el amor de Dios nos inunda tomamos conciencia de un bien eterno que no puede sernos arrebatado. El amor nos abre el camino al bien y nos conforma bondadosamente. Nuestro afán de beatitud íntima, de felicidad interior, debe estar dirigido, objetivamente, por la ordenación axiológica, de todo lo creado, que culmina

en Dios. Entre tantas cosas buenas que nos circundan, es preciso elegir. Menester es que renunciemos a un ser inferior y menos valioso en aras de otro superior. Algo queda, sin embargo, fuera de nuestra elección: el último fin. Este último fin —la felicidad— está puesto en nosotros, hasta el punto de que Aranguren ha podido decir —si mal no recuerdo— que “la estructura humana es constitutivamente “felicitante”. Pero quede claro que “Dios no es un bien porque funde nuestra felicidad, sino que somos felices porque El es el sumo bien”.

Muy lejos de cualquier utilitarismo hedonístico, Fritz Joachim von Rintelen ha dicho en alguno de sus libros: “Dime tu mundo de valores, la meta de tu auténtico amor, y te diré quien eres”¹. La máxima obra del hombre, de cada hombre en particular, es la apropiación última de su posibilidad “mejor”. En situación y en circunstancia debemos apropiarnos, cada quien a su modo, del bien supremo. Para ello se precisa conocer y respetar el “Ordo bonorum”.

3. “ORDO BONORUM”

La valiosidad de todo ser y de todo quehacer, es una consecuencia de nuestra visión unitaria y teísta del mundo. Todo bien, en cuanto valioso, se refiere a Dios. Los entes son, como expresaba Eckhart, un “testimonio de la naturaleza divina”. Este parentesco divino de todos los entes creados con el Creador, despiertan en el hombre un sentimiento de afán de plenitud subsistencial que le compensa de su individual desamparo ontológico. Diríase que el desamparo ontológico se ve corregido, amparado en parte, por esa unión con Dios de toda naturaleza. Algo infinito se da en toda finitud. “Por eso, el mundo nos invita a caminar por doquier —observa Fritz J. von Rintelen— en la presencia de Dios. El amor a la naturaleza se convierte en amor al mundo mensajero de Dios...”². Por su procedencia divina, el mundo es bueno en cada una de sus partes. Todo ente es algo más que nada, o, dicho en forma aristotélica: “el ser es mejor que el no ser” (*Met.*, V, 4; c.l.u., 2). Una chispa de bien alienta en el más insignificante de los seres.

El universo nos presenta una rica estructuración gradual. Basta abrir los ojos para advertir el “ordo bonorum”. Gracias a los grados superiores podemos comprender los grados inferiores. Pero estos últimos sirven de apoyo a los primeros. El mundo está estratificado, evidentemente, en una serie de planos que acusan una jerarquía del bien. Entre la naturaleza orgánica y la inorgánica, entre la naturaleza

¹ FRITZ JOACHIM VON RINTELEN, *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiana*, Editorial Augustinus, Madrid, 1959, p. 181.

² FRITZ JOACHIM VON RINTELEN, *Ibid.*, pág. 195.

orgánica y la psíquica, entre la naturaleza psíquica y el ser espiritual hay inocultables cesuras y radicales diferencias. Existen, no obstante, como lo ha demostrado Nicolai Hartmann, categorías fundamentales que pertenecen a todos los planos del ser. En las más altas categorías reaparecen las más bajas, pero no viceversa (ley del retorno); hay un nuevo momento categorial, en todo plano del ser, que no es posible confundir con los elementos más bajos (ley de Novum); en el paso de los planos más bajos a los planos más altos no hay graduación (ley de la distancia de los planos). Podemos preguntarnos si las fundamentales estructuras fenomenológicas que el análisis revela, condujeron al que fuera profesor de las Universidades de Marburgo y Berlín, a enraizar esas estructuras en el ser. Más ontólogo que metafísico, Nicolai Hartmann adoptó el viejo y superado concepto de la materia física, considerando al ser —observa Abbagnano— “como un todo compacto e indiferente, en el conocimiento recíproco de sus planos y en la interna determinación de cada uno de ellos”³. La realidad, con su sola presencia, no se justifica a sí misma, como lo cree Hartmann. El hecho de que sea efectiva no significa que deje de ser contingente. Para que la teoría hartmanniana de los planos del ser adquiriera toda su fecundidad, es preciso proporcionarle un último apoyo teístico. Este apoyo o fundamento ennoblecería todos los planos del ser.

Ya San Alberto Magno había apuntado un amor axiológico al “ordo bonorum”, cuando advertía: “In omnibus relucet prima bonitas” (*S. de bono*, q. 2). Pero aunque en todo bien resplandezca el primer bien, no todos los bienes son de igual categoría. Y sería lamentable sacrificar lo plusvalioso a lo minusvalioso. El *ordo amoris* nos exige “amar cualquier cosa en la medida en que valga la pena amarla y según el puesto que ocupe en la jerarquía de los bienes” (von Rintelen). Para cumplir esta exigencia contamos con una “naturalis inclinatio ad perfectionem”. Los valores están en el dominio de la existencia y se corresponden con los grados de ser. El grado de perfección, en la forma del ser, es mudado por el valor que actualiza la “perfectio”. La meta es siempre el bien y, en última instancia, el Bien supremo. En la esfera axiológica del mundo, no hay nada que no sea limitado, defectuoso, finito. De los bienes al Bien Absoluto hay una inconmensurable distancia. Este grado relativo en la bondad de los seres finitos, esta limitación patente, hacen inevitable la existencia del mal en la naturaleza.

Vivimos en una época que ha entronizado la angustia y el fracaso por desconfianza al ser, que ha dado la espalda a todo lo sobre-

³ N. ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simón, S. A., Editores, Barcelona, t. III, p. 473.

natural y trascendente, acatando la consigna de Nietzsche: "Os conjuro hermanos míos; quedad fieles a la tierra. No creais a aquellos que os hablan de esperanzas superterrenales. Son envenenadores" (Zaratustra, Prefacio). Época que se ceba en la percepción de lo abyecto, de lo malo, de lo trágico, de lo pesado, de lo desarmónico... Época que contempla a la naturaleza como algo inhospitalario, absurdo, deprimente... Época que ha divinizado al hombre y ha pretendido cerrar todo acceso al Ser trascendente. Época cuya inmanencia vacía de toda realidad, aun la propia, ha terminado por devorarse a sí misma. ¿Cómo no recordar, en estos días aciagos, aquella alegría de San Anselmo de Canterbury cuando nos recuerda: "el hombre fue creado por amor. De ahí que deba estar alegre por su existencia y por su eterno destino" (*Cur Deus homo?*, Praef., a. II, c. II). Es la época misma la que nos insta a liberarnos de la cárcel de nuestra pobreza total y de la finitud oscura de la inmanencia sin ser. El "ordo bonorum" surge nuevamente ante la mirada limpia de quien necesita, para ser en plenitud, el alimento esencial de un cosmos rectamente ordenado hacia Dios. Requiere, eso sí, sinceridad en el bien y sentimiento vigoroso de amor.

4. LA SINCERIDAD EN EL BIEN

Sinceridad quiere decir, en primer término, veracidad. Decimos que una persona es sincera cuando su modo de expresarse está libre de todo fingimiento. Sinceridad en la palabra y en la conducta, significa conformidad de lo que se dice y lo que se hace en lo que se piensa en el fuero interior de la conciencia.

Es indudable que no podemos apetecer lo que aborrecemos. Ante todo, apetecemos nuestra propia existencia, nuestra propia conservación. No basta, sin embargo, la simple subsistencia. Apetecemos subsistir en plenitud. Apetecemos la perfección. Nuestra facultad de apetecer no se proyecta sobre la nada; tiende a gozar del propio incremento entitativo y de la propia perfección. Apetecemos nuestra salvación, y con ella todos los bienes. Y la apetecemos porque hemos experimentado, en algún modo, el placer de ser. La idea que nos hemos formado de las perfecciones de los otros seres tiene, como base, la vivencia de la perfección de nuestra propia naturaleza. Lo que no quiere decir, por supuesto, que las perfecciones de las cosas no existan independientemente de nuestras experiencias. Pero si estas perfecciones corresponden a seres insensibles, no son bienes para ese tipo de seres, porque no se sienten ni se entienden. Las perfecciones de los cuerpos inanimados son nada respecto a ellos. Es el hombre quien las alumbra y las percibe.

¿Qué es la perfección? ¿Cómo llegamos a conocerla? Hay un orden intrínseco en cada uno de los diversos entes que se corresponde con su tendencia. El entendimiento percibe lo que conviene a cada una de las naturalezas. Hay cosas que destruyen una naturaleza, que se oponen a ella. En este caso estamos frente a una desarmonía, frente a un desorden. Desorden que proviene de una pugna manifiesta entre la ley de desarrollo de un ente y un obstáculo. “Todo lo que viene exigido por la esencia de un ser, lo que la desarrolla y la cumple, lejos de destruirla —expresa Michele F. Sciacca—, es el *bien* de dicho ser”⁵. Los seres reales se encuentran, en diversos estados, no todos perfectos, que se corresponden, en mayor o menor grado, con su orden intrínseco y necesario. Este orden hace que un nogal dé nueces y no peras; y que las abejas produzcan panales y no hormigueros. Exigencia de unas cosas y exclusión de otras, por adecuación o inadecuación. Porque orden significa, precisamente, adecuada disposición de las cosas a su fin.

El hombre, en el camino hacia su propia perfección, no debe desviarse por la aversión, ni la simpatía, encontradas en los prójimos. La rectitud del pensar y del sentir propio es lo que cuenta. Rectitud y sentir que se debe inspirar, con respecto a los otros, no en la mera “justicia”, sino en el amor, el cual hace posible la verdadera justicia. El amor confiere al bien su plenitud. La buena voluntad es una verdadera potencia creadora, cuando se guía por aquel pensamiento inolvidable: “cuanto quisieréis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos”. Semejante actitud requiere una sinceridad absoluta.

Hacer una cosa porque es buena, por cumplir con el deber, olvidándose al final del interés o de la recompensa, es propio de santos. En los moralistas modernos, esta “moral pura”, esta al parecer pureza sublime, esconde un germen de soberbia. Se pretende ser autónomo, en plena conformidad consigo mismo y en absoluta plenitud, como si fuese Dios. Guardini se ha encargado de desenmascarar, en alguno de sus libros, este orgullo inmenso que quiere apropiarse de un privilegio exclusivo de Dios. La idea de recompensa no es denigrante, si la recibimos de Dios que reconoce nuestros esfuerzos y con amor testimonia su reconocimiento. Además, ese humilde punto de partida —la idea de recompensa— puede desaparecer como móvil explícito, cuando se intensifique nuestro amor.

Apetecemos el bien, pero ¿cuál es la fuerza que nos mueve hacia él? El amor es nuestra fuerza íntima, nuestro poder positivo. No bastan los mandatos o prohibiciones. La eficacia de nuestras determina-

⁵ MICHELE F. SIACCA, *El Pensamiento Filosófico de Rosmini*, Editorial Luis Miracle, p. 34.

ciones está cimentada en los sentimientos vigorosos de amor u odio. El existir es siempre *ansia de bien*. Vivir esta ansia de bien se vive con los otros, en comunión comunicante, en vínculo amoroso. Y este amor que nos manifiesta, hunde sus raíces más profundas en el ser que nos viene dado.

El ansia de bien que se ha despertado y encendido en nuestras entrañas, no puede ser colmada por el mundo. Precisamente porque el mundo no puede llenar el ansia de bien, nos sentimos llevados, sin cesar, a un "más allá". Esta insatisfacción, que hambrea plenitud, hizo decir a HOLDERLIN:

*¡Oh misterio eterno! No encontramos
lo que somos y buscamos. Nunca somos
lo que hallamos.*

El mundo, constitutivamente fugaz, no puede ofrecernos el bien imperecedero que anhelamos. Y sin embargo, no podemos, por nuestra misma condición, rehuir esa servicialidad al mundo. Pero sí está en nuestras manos hacer las cosas de este mundo instrumentos para servir a nuestra vida y a la vida de los demás. Podemos servir al mundo, sin divinizarlo, conformándolo humanamente con los rasgos de la verdad y del amor. Así lo haremos menos inhóspito, más habitable.

Pero en la búsqueda de nuestro último bien personal, caemos en la cuenta de que el bien común nos salva en nuestra coexistencia. Veamos, con mayor detenimiento, la interdependencia de bien y bien común.

5. BIEN PERSONAL Y BIEN COMUN

No existimos en fuerza de nuestra esencia. Pudimos no haber existido. Nuestro existir es limitado, determinado y finito. Y así es también nuestra bondad. Pero una bondad que lleva en sus entrañas las huellas ontológicas de la Suprema Bondad. Nuestro ser creatural, que participa de las perfecciones divinas, va por el mundo como un mensajero. Un mensajero que, a diferencia de los demás seres puramente materiales, participa y manifiesta conscientemente —por el conocimiento y el amor— la Perfección divina.

Aún en el caso de no conocer ni buscar explícitamente a Dios, nuestra inteligencia y nuestra voluntad están orientadas, radicalmente, hacia la Suprema Verdad y Bondad de Dios. Sólo que en la presente vida alcanzamos esa Suprema Verdad y Bondad bajo la noción de ser, verdad y bondad en sí, "in communi", como dice Santo Tomás. Y es lo cierto que este conocimiento analógico de Dios y el

amor que experimentamos en esta vida no sacian la sed infinita de nuestro espíritu encarnado. Mientras vivamos en este mundo siempre estaremos en espera y en disponibilidad.

La gloria de Dios y la felicidad del hombre no se contradicen, antes bien, se armonizan hasta la final coincidencia. La gloria formal perfecta se identifica con la beatitud. Si hemos sido creados con una inteligencia y voluntad espirituales, capaz de conocer y amar a la Suprema Verdad y Bondad, nuestra felicidad —conocimiento y amor— tributará a Dios una glorificación formal extrínseca. Pero como estamos dotados de libertad, podemos apartarnos del Bien Supremo, invirtiendo la jerarquía del fin y de los medios. En este último caso habremos glorificado a Dios, contra nuestra voluntad, no de un modo formal y perfecto, sino de una manera objetiva. Nuestro desorden y nuestra pena manifestarán la Justicia y Santidad de Dios.

El bien personal del hombre consiste en conformarse a la razón. La razón propone el objeto a la voluntad. El carácter humano y moral de nuestros actos consistirá, precisamente, en la conveniencia del objeto a la voluntad, según las prescripciones de la conciencia. Buena es la voluntad humana que está ordenada hacia el soberano bien. En la misma definición de nuestro ser está radicado nuestro deber ser.

El bien está por encima de cualquier determinación. Este carácter desbordante del bien ha hecho hablar a los escolásticos de un trascendental. El hombre está buscando incesantemente este trascendental, sin conseguir alcanzarlo plenariamente. Para hacerse, para definir su figura, sondea posibilidades y corrige proyectos. Sobre la base de un talante determinado, va construyendo, por los actos realizados y los hábitos contraídos, un carácter. Puedo ser fiel o infiel al yo radical que me es dado. De la lealtad a mi vocación depende mi felicidad. La apropiación de mi posibilidad fundamental, el cabal cumplimiento de mi "ethos" —hablo desde el punto de vista intramundano—, se me presenta como mi obra humana, por excelencia; como la feliz realización de mi proyecto preferido.

Pero el hombre, envuelto por la realidad entera, se perfecciona con los otros hombres. Me hago, éticamente, con los demás. Les ayudo y me ayudan. No estoy puesto en sociedad por fuerzas extrañas, ajenas a mi naturaleza. Mi dimensión social advierte la interdependencia de bien y bien común. "Un bien es común precisamente por ser bien, y un bien que no sea común —apunta certeramente ADOLFO MUÑOZ ALONSO— no es siquiera un bien"⁶. Ante todo, habría que decir que el bien común no se integra con pedazos soldados del bien personal, con desperdicios del bien de cada persona. Hasta cierto

⁶ ADOLFO MUÑOZ ALONSO, *El bien Común de los españoles*, Editorial Euramérica, p. 15.

punto no carece de razón MUÑOZ ALONSO al asegurar que “la frase *bien común* es una tautología”, puesto que “el bien común es el bien de la persona humana en cuanto persona, si la persona es, en cuanto persona, social”⁷. Pensamos nosotros, sin embargo, que la palabra “común” resulta muy conveniente para dar a entender que el esfuerzo y el disfrute del bien ha de compartirse justamente. Si el hombre no se basta individualmente, el bien común le salva en su coexistencia y le ennoblece personalmente. Antes que la sociedad exija a las personas su contribución al bien común, ya las personas mismas, por serlo, se lo están exigiendo. Quiero decir con ello que el bien común es la forma de ser del bien humano en cuanto el hombre vive en comunidad. La idea del bien común orienta y define la vida de relación. El orden social realiza el “*bonum integraliter*” a través del derecho y la organización política. “*Bonum integraliter*” que está constituido por el “*bonum essentialiter*” (desenvolvimiento intelectual y moral y recepción de la cultura) y el “*bonum instrumentaliter*” (medios naturales necesarios para la subsistencia). La paz, la virtud para el alma, la cultura y la abundancia necesaria para el mantenimiento y desenvolvimiento de nuestra vida corporal, son los cuatro fines positivos que ha de cumplir la acción de gobierno para realizar el bien común. Entre el bien común y los bienes particulares no existe una diferencia puramente cuantitativa, sino la diferencia esencial que existe entre el bien del todo y el bien aislado de cada una de sus partes. Cualitativamente, el bien común tiene rasgos que le caracterizan y le distinguen de los bienes particulares: universalidad, plasticidad, dinamicidad. Y aún podría singularizarse por ser coparticipable, redistribuible y jerárquico.

Aunque temporal por naturaleza, el bien común está estrechamente vinculado con el fin eterno de la persona. Tiene el hombre un fin último cuya consecuencia, si bien depende exclusivamente de la persona, debe propiciarse o favorecerse mediante el bien público temporal. Por eso Santo TOMÁS afirma: “El que busca el bien común de la sociedad, consiguientemente busca también su propio bien” (Sum. Theol. II-II, 47, a. 10, ad. 2). Racionalmente no existe —ni puede existir— conflicto entre las exigencias del bien personal y las del bien común. El bien común temporal es fin intermedio, porque a la postre el bien común aportado se traduce en bien común distribuido, puesto que el hombre es relativamente para la sociedad, en tanto que la sociedad es absolutamente para el hombre.

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE
Universidad de Nuevo León - México

⁷ *Opus cit.*, págs. 16 y 17.

BLAISE PASCAL, ¿FILOSOFO O APOLOGISTA?

Pascal es sobre todo un pensador original. Si su figura se destaca en el racionalismo francés del siglo xvii como muy próxima a Descartes, su originalidad lo lleva más allá de toda posible semejanza, marcándolo con la característica de la novedad y hasta del preanuncio. Como Pascal no conoció a muchos filósofos, empleó más de una vez la creación esgrimiendo la razón inventora. En realidad, en este autor lo novedoso y lo tradicional están estrechamente ligados, pues aun lo que Pascal recogió de San Agustín, de Epicteto y de Montaigne, y más próximo a su tiempo, de Descartes, lo reelabora y lo engarza en una visión inédita del universo y de las cosas. En efecto, si bien retoma muchos temas de la filosofía racionalista, como el dualismo de la extensión y del pensamiento, las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, el automatismo y los animales máquinas, configura un pensamiento auténticamente propio. Sobre todo cuando nos preguntamos por el móvil de su quehacer filosófico, descubrimos en él una inquietud que lo aparta de los demás racionalistas, ya que ella lo impulsa hacia lo humano, pero no lo humano en su sentido abstracto, sino como expresión concreta de un destino singular orientado a lo trascendente. Es que Pascal se interesa fundamentalmente por el hombre en su relación con Dios. Fortunat Strowsky¹ señala que el cristiano del siglo xvii se sentía inacabado, sufriente. Lo compara entonces con un solitario en el desierto que oye repentinamente una voz. La imperfección del alma era fácilmente identificable con el pecado original y la voz con la acción de la gracia. Pascal vuelve a replantear este problema de la relación hombre-Dios y lo hace admirablemente en su "Apología". Pero su forma de encarar la cuestión es inusitada, puesto que no la aborda desde un punto de vista abstracto o puramente teórico, sino que la enfoca considerando la situación particular

¹ FORTUNAT STROWSKY, *Pascal et son temps*, tomo 11, Plon, 1907.

del hombre incrédulo. La defensa de la religión que es el tema obligado de toda "Apología", se realiza en un diálogo directo y vivo con el increyente. Pascal estudia las circunstancias que condicionan el hecho de la incredulidad y va preparando el momento en el que se hará posible la aparición de la gracia. La Apología pascaliana se ubica, por lo tanto, sobre el terreno de lo concreto e inmediato. Esta actitud respetuosa de la realidad singular también define la modalidad del científico. Existe pues como una línea continua entre el científico, el filósofo y el apologista. Pero antes de relacionar estos distintos aspectos del filósofo entre sí se impone aclarar el problema de la autenticidad de la Apología.

En efecto, para poder referirnos a Pascal apologista, habría que investigar previamente si realmente escribió, o por lo menos intentó una Apología. Los estudios actuales han renovado un asunto que siempre fue incontestable. Nadie dudaba de la existencia de la Apología, aunque ninguna de las ediciones existentes jamás se haya preocupado por presentar un plan razonado de la misma. Los "Pensamientos" pascalianos que debían integrarla fueron ordenados y clasificados según los más diversos criterios. En cambio, los trabajos de Jacques Chevalier, de J. Tourneur y de Louis Lafuma ofrecen interesantes aclaraciones. Todos ellos se basan sobre una documentación cierta. Jacques Chevalier utiliza el fragmento 430 (Br.)² titulado "A Port Royal", que fue escrito en vistas de una futura conferencia de Pascal en Port Royal, en la que iba a exponer el plan de su Apología, el "Discurso de Filleau de la Chaise" que transcribe dicha conferencia y el estudio de la colección original de los fragmentos, para reconstruir la Apología pascaliana. De mayor importancia son las investigaciones de Tourneur y Lafuma que confrontaron la colección original de los manuscritos, en la que los pensamientos no guardan ningún orden, y la copia de los manuscritos donde éstos están dispuestos según una clasificación. Tanto la colección original como la copia se conservaron desde 1711, cuando Louis Perier, descendiente de Pascal, depositó ambos documentos en la biblioteca de Saint Germain-des-Prés. León Brunschvicg sostiene que los fragmentos de la colección fueron desordenados posteriormente. La edición Brunschvicg de los Pensamientos es muy fiel en cuanto al texto, pero no respeta el plan de la Apología. Lafuma se mueve sobre un terreno más seguro para poder reproducirnos dicho plan. Su trabajo comparativo permite concluir que la copia es un esbozo razonado de la Apología, por lo menos en lo que atañe su primera parte; la segunda parte, en

² En nuestra exposición utilizaremos la numeración de los fragmentos de la edición Brunschvicg (ed. Br.), difundida por Garnier Freres, París.

cambio, reúne fragmentos que aún no han sido clasificados, fragmentos extraños a la Apología y fragmentos posteriores a 1658, fecha que marca la enfermedad de Pascal y la interrupción de su trabajo. Etienne Perier, el sobrino de Pascal, en el prefacio a la primera edición de los Pensamientos, realizada en el año 1670 por Port Royal, corrobora la tesis de Lafuma, pues explica cómo los papeles de Pascal, encontrados después de su muerte, estaban insertados en varios legajos. El estudio de la copia reveló que cada legajo de papeles correspondía a un determinado capítulo de la Apología. De esta manera logró redescubrirse la clasificación originaria de Pascal, que esboza el plan de una Apología en 27 capítulos. La segunda parte que se compone de los fragmentos sin clasificar, puede completar la primera, siempre que se seleccionen los pensamientos realmente destinados a la Apología. Esta disposición de los pensamientos conoció una gran difusión por la Edición del Luxemburgo del año 1951. La Apología reconstruida de esta manera posee la virtud de acercarnos a la misma obra de Pascal y nos interioriza en su método apologético completamente original. De ahí que se haya hablado del “movimiento”³ de la Apología pascaliana. Este movimiento se traduce por un progresivo acercamiento a la fe. Con suma cautela Pascual va disponiendo el camino, quitando los obstáculos y considerando todas las reacciones psicológicas del incrédulo frente al problema de Dios. De acuerdo con su procedimiento apologético divide su Apología en dos partes, tal como se puede leer en el frag. 35 (ed. Br.) del primer legajo titulado “Orden”: “Los hombres sienten desprecio por la religión, tienen odio y miedo de que ella sea verdadera. Para curarlos de esto hay que empezar por mostrar que la religión no es contraria a la razón, venerable como para infundir respeto, después volverla amable, hacer que los buenos deseen que ella sea verdadera y luego demostrar que ella es verdadera”. La misma división de la Apología, tal como se encuentra en la primera sección de la edición Luxemburgo, ya fue sugerida por Filleau de la Chaise y por Etienne Perier; ambos sostienen que en primer lugar se debe disponer el incrédulo a aceptar la fe y solo en segundo lugar demostrarle la verdad de la religión. Según Lafuma, la mencionada separación entre una primera y segunda parte de la Apología se produce al final del capítulo XI de la edición de Luxemburgo. El capítulo en cuestión se compone del fragmento “A Port-Royal”, que precede al capítulo “Comienzo”, en el que Pascal emprende los primeros pasos para probar la verdad de la religión. Este orden de la Apología coincide con otro que aparece en el frag. 60 (ed. Br.) y que también forma parte del primer capítulo:

³ JEAN MESNARD, *Pascal, l'homme et l'oeuvre*, Hatier Bovin, París, 1956.

“Primera parte: Miseria del hombre sin Dios

“Segunda parte: Felicidad del hombre con Dios
de otro modo

“Primera parte: Que la naturaleza está corrompida por la misma naturaleza

“Segunda parte: “Que hay un Redentor, por la Escritura”.

Si consideramos una y otra división de la Apología, completando la una con la otra, podremos adquirir una comprensión más exacta del pensamiento pascaliano. De este modo resulta evidente que la primera parte de la Apología fue destinada a pintarnos la miseria del hombre alejado de Dios, incapaz de conocerlo y de conocerse a sí mismo debido a la corrupción de su naturaleza, en cambio la segunda parte de la Apología nos describe la felicidad del hombre unido a Dios, dispuesto a aceptar y comprender las pruebas y que llega a la plenitud de lo humano por medio de la gracia que lo introduce en la vida sobrenatural. Después de este primer capítulo, en el que se señalan las líneas generales de la Apología, siguen seis que plantean el problema del hombre, tres sobre el soberano bien y otro que encierra una visión de conjunto sobre el procedimiento apologético de Pascal.

Las consideraciones anteriores demuestran cómo la edición de Lafuma es la única que supo integrar los pensamientos pascalianos en el auténtico plan de la Apología, puesto que se basa sobre la copia de los manuscritos. No cabe, pues, la menor duda sobre la intención apologética de Pascal. Sin embargo, el apologista no excluye necesariamente al filósofo. Más de una vez afloran a través de la Apología los temas básicos de la filosofía: el problema de la verdad, la naturaleza del hombre, la imagen del mundo, las diversas formas de conocer, el Ser. Como ya hemos observado el pensamiento filosófico pascaliano sufre la influencia del cartesianismo sin que por ello desaparezca su originalidad. Al parecer de algunos autores, como George Le Roy y E. Baudin ⁴, la filosofía de Pascual se destacaría por ser una filosofía de la experiencia, y de acuerdo con esta peculiaridad sería una filosofía orientada hacia lo concreto y particular. A diferencia de los demás racionalistas, Pascal parte de hechos y sólo en base a ellos construye sus hipótesis y teorías. El mismo método lo utiliza Pascal tanto en el campo científico como en el apologético y filosófico. En los tres dominios hay un idéntico modo de proceder. Por eso, en sus

⁴ GEORGES LE ROY, *Pascal savant et croyant*, Presses Universitaires, París, 1957.
E. BAUDIN, *La philosophie de Pascal*, Edition de la Barconnière, 1946-47.

investigaciones científicas, no se guía Pascal por exigencias metafísicas, ni se apoya sobre primeros principios, establecidos en nombre de una filosofía general, para llegar luego a los hechos particulares por una simple deducción lógica. Esta sería precisamente la actitud de Descartes frente a la ciencia, ya que según su modo de pensar ésta descansaría sobre un cierto número de verdades metafísicas que fueron establecidas previamente por la reflexión. En cambio, Pascal estudia los hechos tal como son producidos por la naturaleza, los observa detenidamente, y sólo entonces emite la hipótesis que tras una nueva verificación, incluye en una generalización más amplia. Idéntico procedimiento vuelve a utilizarse en la Apología. Aquí también se parte del hecho hombre. Luego se pregunta por la esencia del hombre, o sea que se plantea un problema filosófico, aunque su fin sea extrafilosófico, por cuanto esta pregunta fundamental debe inducir al incrédulo a reflexionar sobre sí mismo. El hecho hombre no sólo le es proporcionado por su propia experiencia —ya que Pascal tuvo un contacto directo con lo humano durante su período mundano—, sino que también lo conoció a través de lo doble dimensión de su miseria y de su grandeza, por la lectura de Montaigne y de Epicteto —los únicos filósofos que leyó junto a San Agustín—. Una vez asentado el hecho, lo observa detenidamente, tal como puede comprobarse en los primeros capítulos de la Apología, y sólo después propone una explicación plausible al problema. Lo original de esta explicación es que ella asume el papel de una “idea esclarecedora”. Antes de analizar más detalladamente esta función especial de la razón, veremos en qué momento y porqué ella es necesaria. Pascal comprueba que los filósofos no logran comprenderlo al hombre en su totalidad, la imagen que presentan de él es parcial. Si los escépticos se limitan a hacer hincapié sobre la miseria humana, tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista gnoseológico, los dogmáticos, en cambio, ponen el acento sobre la grandeza del hombre. A la par de ambas corrientes filosóficas admite Pascal que el hombre es miserable, puesto que está a la merced de las potencias engañosas: la imaginación, los sentidos, las costumbres, las pasiones, etc., y simultáneamente reconoce su grandeza, en cuanto ella reside en el pensamiento. En el capítulo “Contrariedades” muestra Pascal cómo los dos aspectos de lo humano coexisten contradictoriamente en la misma persona, y de ahí concluye finalmente que el hombre es un “monstruo incomprensible” (frg. 434). Es decir, que desde el punto de vista humano el hombre no es comprensible. La conciliación de los contrarios: la grandeza y la miseria humana, sólo podría lograrse

por un "arte completamente divino"⁵, sostiene Pascal. La expresión "arte divino" alude a la revelación cristiana, pues sólo en ésta se resuelven las dificultades. En efecto, la fe ubica los contrarios en dos sujetos distintos, al enseñar que todo lo enfermo y defectuoso pertenece a la naturaleza, mientras que lo poderoso y eficaz corresponde a la gracia. Es decir, que sólo la religión tiene comprensión por la naturaleza humana y la resuelve por Adán y Jesucristo, por el pecado original y la redención. El dogma desempeña en este caso una función esclarecedora.

Tanto en el dominio filosófico como en el científico, parte Pascal de la experiencia, de la comprobación de ciertos hechos y luego crea, construye una hipótesis explicativa, que finalmente es verificada en virtud de su poder iluminador. En los dos casos la investigación termina con la definición de una idea abstracta, distinta de los datos iniciales, o sea que desde un plano fáctico se salta a un plano inteligible. Pascal posee, pues, una concepción muy peculiar de las "ideas" y es precisamente en este punto en que difiere de Descartes. Mientras que para este último las verdades claras y distintas poseen una luz intrínseca y son difusoras de claridad, para Pascal, en cambio, éstas son esclarecedoras, es decir no son claras por sí mismas, sino que confieren claridad.

Podemos comprobar entonces que la "Apología de la Religión Cristiana" se apoya en una determinada teoría de la razón, que ya se fue perfilando a través de los ensayos científicos de Pascal, sobre todo en su opúsculo "Sobre el espíritu de geometría y el Arte de persuadir". Esta teoría presupone a su vez una peculiar visión del mundo, es decir, que frente a lo que para Pascal significa la imagen del hombre se estructura correlativamente una imagen del mundo. También el mundo está pleno de la paradoja de las cosas, de esa existencia simultánea, en la realidad relativa, de principios que se oponen desde el punto de vista lógico y se excluyen en el absoluto. Sin embargo, para Pascal dos afirmaciones contradictorias no son dos verdades que se destruyen recíprocamente, sino dos verdades parciales que se complementan. Las antinomias prueban que la realidad, al ser mucho más rica que las categorías del entendimiento, se ha introducido en nuestro espíritu sin perder nada de su multiplicidad. Los existentes aparecen como relativos. Son lugares de relaciones y de tensiones y se definen precisamente por esta partición que los sitúa siempre bajo la doble atracción o la doble presión de centros antagonistas. Por eso, según el frag. 72 (Br.) titulado: "Desproporción del hombre",

⁵ BLAISE PASCAL, "Conversación de Pascal con M. de Sacy" (éd. ch. p. 572 *Oeuvres complètes de Pascal*, La Pleiade. París, 1954)..

el ser humano está “infinitamente alejado de comprender los extremos —lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande—, el fin de las cosas y su principio”. Por eso, los científicos y filósofos saben que sólo pueden “barruntar alguna apariencia del medio de las cosas, en una eterna desesperación de conocer ni su principio ni su fin”. A su vez esto implica que bajo la mirada del espectador, el universo surge a cada instante de la nada para saltar hasta el infinito. De ahí que Pascal hable en el mismo fragmento 72 “de la sorprendente andanza de las cosas”. El conocimiento del universo conduce a un fracaso absoluto, lo único que permite obtener una imagen aproximada de él, es la figuración geométrica mediante la esfera. Pero la imagen del círculo permite percibir aun con mayor claridad que el universo se desvanece a partir del punto central desde donde se lo concibe, y que su periferia se pierde en la distancia. En efecto, el universo “es una esfera cuyo centro se halla por doquier y cuya circunferencia no se encuentra en ninguna parte”. El filósofo francés utiliza aquí una imagen que le ha sido transmitida desde la filosofía medieval y que luego fue retomada por Giordano Bruno en el Renacimiento. Pero a diferencia del Cusano, que también se valió de la esfera para representar objetivamente a Dios, Pascal sólo la utiliza para ilustrar su concepción subjetiva del universo. Al respecto dice George Poulet ⁶: “La esfera no es aquí Dios, ni aun su naturaleza, sino la vastedad de lo que es, vastedad que se expresa en la imposibilidad de concebir los límites, desde cualquier punto en que uno se ponga”. Para salir de la antinomia habría que situarse a la vez en el centro y en la circunferencia. También aquí se deja entrever que la solución está en un plano superior, pues solamente una inteligencia capaz de tocar los dos extremos y de llenar el espacio entremedio podrá ligarlos. Pascal dice entonces en el frag. 72: “Estos extremos se tocan y se reúnen a fuerza de estar alejados, y se encuentran en Dios y solamente en Dios”. Lo interesante es constatar que esta integración en un principio superior no significa en realidad la síntesis de los contrarios, como suelen sostenerlo algunos autores ⁷ que acercan el filósofo francés a los dialécticos idealistas, sino más bien la “conciliación” de los extremos en un término medio, que simultáneamente los tiene presentes. En este caso está Pascual mucho más cerca de la medietas aristotélica ⁸.

Sin embargo, una vez que el hombre ha encontrado a Dios, el vacío del universo comienza a llenarse y a recuperar un orden estra-

⁶ GEORGES POULET, *Les métamorphoses du Cercle*, Plon, 1961.

⁷ LUCIEN GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Gallimand, 1955.

⁸ ROMANO GUARDINI, *Pascal ou le drame de la Conscience Chrétienne*, ed. Seuil, 1951.

tificado. Los estratos del mundo reproducen en cierto sentido los del hombre. En efecto, habíamos constatado que la imagen humana se configuraba sobre dos niveles: el natural y el sobrenatural. El plano natural reúne lo sensible y lo inteligible y debe ser completado con lo puramente espiritual del plano sobrenatural. Cada uno de estos tres niveles: lo sensible, lo inteligible y lo espiritual marcan un correspondiente orden de la realidad: el orden de los cuerpos, el orden de los espíritus y el orden de la caridad. En el frag. 793 (Br.) describe Pascal admirablemente la jerarquización del mundo: "La distancia infinita entre los cuerpos y los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita de los espíritus y la caridad, porque es sobrenatural... Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus ríos, no valen lo que el menor de los espíritus, porque éste conoce todo aquello y se conoce a sí mismo, y los cuerpos, nada... Todos los cuerpos juntos, y todos los espíritus juntos, y todas sus producciones no valen lo que el menor movimiento de caridad; esto es de un orden infinitamente más elevado...".

Cada orden es infinito y a la vez cerrado. Es infinito puesto que puede aumentar o disminuir infinitamente. Al mismo tiempo es cerrado por cuanto no puede cambiar de naturaleza. Cada una de las esferas es trascendida y a la vez aniquilada por la inmediatamente superior. Para pasar de una a otra hay que hacer un salto, puesto que entre ellas existe una diferencia de "género", una discontinuidad cualitativa, infranqueable desde el plano inferior. Volvemos a descubrir en esta concepción de las esferas de la realidad una teoría matemática de Pascal, tal como la expresa en su "Opúsculo sobre la suma de las potencias numéricas". También en matemática se establecen órdenes diferentes entre las magnitudes aritméticas y las geométricas. Para Pascal, cuando una magnitud continua es de un orden de infinitud superior, no es posible aumentarla en nada al agregarle cantidades de un orden inferior. Por eso los puntos no añaden nada a las líneas, las líneas nada a las superficies y las superficies nada a los sólidos...

El hombre se decide a hacer el "salto" de un orden a otro, movido por la razón inventiva que le permite encontrar una respuesta esclarecedora en el plano inmediatamente superior. Pero cuando se trata del último pasaje de la razón a la caridad, del plano de los espíritus al de la gracia o vida sobrenatural, la razón ya no se basta a sí misma y debe ser completada por la gracia que le confiere el impulso definitivo. Es necesario aclarar que lo sobrenatural no se agrega a lo natural como un complemento accidental, sino que se ofrece como un don puramente gratuito, como una invitación a la que puede

responder la libertad humana. Si la razón ya poseía límites en el orden natural, puesto que “El último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan”, más aun los posee en el orden de la gracia. En última instancia admite Pascal una colaboración entre la razón y la fe. De ahí que sostenga en el frag. 245 (Br.) que “hay tres medios de creer: la razón, la costumbre, la inspiración. La religión cristiana, única que tiene razón, no admite como verdaderos hijos suyos a quienes creen sin inspiración... , hay que abrir su espíritu a las pruebas, confirmarse en ellas por la costumbre, ofrecerse por la humillación a la inspiración, únicas que pueden producir el verdadero y saludable efecto”. Aunque el orden sobrenatural se sitúe por encima de la naturaleza, ya que sólo penetramos en él por la inspiración; sin embargo, la costumbre y la razón disponen a encontrar el punto de acceso y por eso el orden sobrenatural termina por realizar la naturaleza sin abolirla. Por eso los tres órdenes permanecen ligados entre sí, aunque sigan siendo distintos. Lo que conviene subrayar es que la ordenación del mundo se hace desde arriba. Solamente por la inserción de la gracia, las cosas y seres reciben una orientación teleológica que estaba negada a la visión, tanto metafísica como científica del universo. A lo sumo, admite Pascal una especie de añoranza en la naturaleza humana, como un vago recuerdo de un estado sobrenatural perdido, y por eso también una cierta aspiración a la gracia redentora.

Por otra parte, existe un estudioso de Pascal⁹ que se explica la imagen escalonada del mundo pascaliano del frag. 793 por la “analogía del Ser”. El conocimiento analógico del ser supone también un escalonamiento de arriba abajo. La semejanza o diversidad es patente entre las distintas esferas, pero a la vez hay una semejanza que permite compararlas con el Ser absoluto en cuanto todas coinciden en el Ser. El Ser absoluto ordena toda la realidad desde arriba, por eso es posible que cada escalón reproduzca de cierto modo el principio que rige en el orden inmediatamente inferior, aunque por naturaleza sea esencialmente distinto de aquél. Sería entonces evidente que Pascal habría retomado lo fundamental del ejemplarismo agustiniano. Esta tesis queda aun más confirmada si se compara el frag. 793 (Br.) con el frag. 119 (Br.): La naturaleza se imita: una semilla arrojada en buena tierra produce, un principio arrojado en un buen espíritu, produce: ...todo está hecho y conducido por un mismo maestro”. De nuevo constatamos la separación de los órdenes. Cada orden no posee nada que lo ate al otro; puesto que los granos que se arrojan

⁹ EDWALD WASMUTH, “Die Philosophie Pascals” Lambert Schneider, Heidelberg 1949.

en la tierra y los principios a partir de los cuales el hombre razona, no tienen nada en común, ambos son de naturaleza distinta. Pero a pesar de todo, hay algo que se repite de un dominio al otro. En efecto, la ley que en el organismo se presenta bajo el signo del crecimiento, aparece en el espíritu bajo la forma de la deducción lógica. Desde este punto de vista es posible establecer una cierta correspondencia entre los órdenes. Lo que es posible comparar es el retorno analógico de lo "mismo" en cada escalón. La similitud se representa por una cierta imagen que vuelve constantemente a reproducirse, mientras que la disimilitud se relaciona con la diferencia esencial de cada orden.

En cambio, el mundo tal como se presenta al increyente, es el mundo mecanicista de la materia, y este mundo lejos de mostrar a Dios lo oculta. Hemos visto anteriormente que el increyente, a diferencia del creyente, ni siquiera puede formarse una idea de conjunto de semejante mundo, por eso sostiene Pascal en el frag. 72 (desproporción del hombre): "No hay idea ninguna que se aproxime a ella. Podemos dilatar cuanto queramos nuestras concepciones allende los espacios imaginables, no alumbramos sino átomos, a costa de la realidad de las cosas". La concepción mecanicista del universo a lo sumo permite afirmar que: "Esto sucede por figura y movimiento" (frag. 79), pero ella no posibilita la reconstrucción del todo ni tampoco implica una comprensión de la máquina. Además rechaza Pascal la prueba de Dios por la finalidad, y por eso el universo es mudo para él y esto lo impulsa a exclamar: "El silencio eterno de esos espacios infinitos me espanta" (frag. 206). Muchos han querido ver en este grito desesperado la propia duda de Pascal, cuando en realidad posee un significado bastante distinto, sobre todo si consideramos la intención apologética de su autor. En efecto, el pensador francés se identifica aquí con su interlocutor, el incrédulo, que a través de las sucesivas etapas de la Apología paulatinamente ha sido arrancado de su seguridad y tranquilidad, y ahora se siente sobrecogido frente a la nueva visión del mundo. Es el horror ante un mundo que ha perdido su sentido, y en última instancia es la reacción casi instintiva ante el universo vaciado de la presencia de Dios. Semejante espectáculo lo mueve a otras reflexiones en las que subraya la repentina lucidez que ha adquirido de su situación: "Al ver la obcecación y la miseria del hombre, al contemplar el universo entero enmudecido y al hombre sin luz abandonado a sí mismo, y como descarriado en este rincón del universo, sin saber quién lo ha colocado en él, qué es lo que ha venido a hacer, lo que será de él cuando muera, incapaz de todo conocimiento, me espanto como un hombre a quien se hubiera transpor-

tado dormido a una isla desierta y espantosa..." (frag. 206). Con la descripción de esta realidad altamente dramática Pascal se propone acentuar la inquietud saludable del incrédulo a fin de que se decida a buscar la verdad en un orden superior.

Por otra parte, este mundo, como ya lo habíamos señalado anteriormente, está cargado de infinito: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. En relación a este infinito el "hombre no es nada" (frag. 72). Pero cuando el hombre se encuentra sobre la periferia y mira hacia el centro del mundo, sucede lo inverso y se convierte en "un coloso, un mundo, o más bien un todo respecto de esa nada a que no se puede llegar". Así se hace patente la inestabilidad de la situación humana: "...Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos y flotantes, empujados de un extremo a otro. Si damos con un término al que pensamos vincularnos y en que pensamos afianzarnos, titubea y nos abandona; y si lo seguimos, se nos escapa de las manos, se desliza y nos huye con una fuga eterna. Nada se detiene para nosotros. Es el estado que nos es natural, y, sin embargo, el más contrario a nuestras inclinaciones; ardemos en deseos de encontrar una sede firme y una última base constante para edificar sobre ella una torre que se alce hasta el infinito, pero todos nuestros cimientos se quiebran y la tierra se abre hasta los abismos" (frag. 72). Sabemos que la estabilidad y la seguridad en medio de esta inquietante oscilación entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, sólo se lograría reuniendo ambos extremos y así podrá colmarse el espacio intermedio. Pero para el pensamiento humano los dos extremos se mantienen infinitamente alejados, tan sólo una inteligencia superior podría unirlos. Es así que en la visión pascaliana del mundo el movimiento dialéctico de la realidad va pasando de una antimonía a otra y así va postulando la unión definitiva de los contrarios en Dios. El simbolismo del universo que al comienzo del fragmento 72 había sido negado se recupera en el mismo fragmento gracias a la intención apologética de su autor. Y entonces se comprende que habiendo la naturaleza grabado su imagen y la de su autor en todas las cosas, casi todas ellas tengan algo de su doble infinitud (frag. 72). O sea que el incrédulo al no haber comprendido originariamente todo el alcance de los dos infinitos, incurrió en la simpleza de considerar la naturaleza como proporcionada a la talla humana y de poderla comprender en su totalidad. Esta actitud prepotente es la que debe ser corregida, y por eso saca Pascal las últimas consecuencias de una imagen del mundo repleta de infinito, que confundirá al incrédulo, pero que al mismo tiempo lo volverá más humilde. Este es precisamente el primer paso hacia la verdadera conversión. Desde ese instante ad-

mitirá sus propios límites. En el mismo fragmento, al reconocerse como un compuesto de alma y cuerpo, concluye el incrédulo que no puede conocer las cosas simples, ni las que son pura materia ni las que son puro espíritu. Finalmente debe aceptar que no es capaz de conocerse a sí mismo y menos aún a Dios. Poco a poco lo induce el apologista —Pascal— a descubrir que sólo en la religión cristiana hallará una solución a su problema. Sabrá entonces que Dios es a la vez principio y fin infinito, centro y circunferencia; que es ser indivisible y sin partes, el punto que lo rellena todo, que se mueve en todas partes, la esfera cuyo centro y circunferencia simultáneamente está en todo lugar y en ningún lugar. Es decir, a fin de cuentas, es el infinito mismo quien se inclina hacia lo finito; lo que equivale a decir que es el Dios personal quien se comunica al hombre por medio de la gracia. Sólo entonces el universo recibirá su ordenación definitiva a través de la estratificación de los tres órdenes, y la imagen mecanicista del mundo una orientación finalista. Semejante visión de conjunto de un universo estratificado será la única capaz de superar las contradicciones entre la naturaleza y la sobrenaturaleza, entre la creatura y Dios, entre la miseria y la grandeza del hombre.

Hemos comprobado como Pascal a través de su Apologfa va delineando dos imágenes del hombre y del mundo que se sobreponen la una a la otra y a la vez se completan; en efecto, al hombre y al mundo natural corresponde el hombre y el mundo sobrenatural. Es decir el incrédulo y su mundo implica siempre una comprensión parcial de la realidad, a menos que no se transforme y se complete por la imagen del creyente y su manera de ver teocéntrica del mundo y de las cosas. Pero lo que importa señalar es que la presentación apologética de temas y pensamientos en ningún momento excluyen la reflexión filosófica de Pascal. El apologista de ningún modo hace enmudecer al filósofo y menos aún al científico.

CARMEN BALZER

EL PORVENIR DEL HOMBRE *

I

PRESENTE Y PORVENIR DEL HOMBRE

Suele decirse que el filósofo nada puede decir del futuro. Pero sería completamente exacto sólo si el futuro, lo por venir, fuera extraño al hombre. Pero de inmediato nos percatamos que no es así pues solamente el hombre tiene porvenir y, hasta cierto punto, sólo el hombre *es* porvenir en cuanto lo lleva consigo; él mismo es, hasta cierto punto, lo advenidero o lo porvenir en cuanto lo porvenir es presente. Y digo esto porque cuando se plantea el tema "el porvenir del hombre", lo que, en el fondo, se plantea, no es otra cosa que el tema del hombre mismo sin el cual nada puede decirse de su porvenir; en ese sentido, el porvenir del hombre reside en su presente. Y, por eso, es su presente (ontológicamente) lo que debe ser esclarecido.

En este sentido, el significado de la realidad para el hombre del futuro depende de lo que este hombre sea en sí mismo y considere a qué ha sido llamado; es decir, el problema se plantea como una necesidad de bucear en la *esencia* del hombre y en su *vocación* profunda. Porque el hombre al menos sabe que hay *ser*; y aun si admitiéramos que esto que aparece es pura apariencia, el mismo aparecer como tal es ineludible y al aparecer del todo seguiremos llamándole *ser*; en este sentido, este saber *originario* de la presencia del ser es coincidente con el originario saber de sí (autoconciencia) porque no pueden no coincidir el saber-*se* ser del saber-*lo* al ser como lo apareciente en total. Y, si es así, aquello que "llama" originariamente al hombre (en sí mismo) es el ser; y, por eso, la vocación originaria, primera,

* Comunicación al VII^o Rencontre Internationale de Culture Européenne, del Institut International d'Études Européennes "Antonio Rosmini", en Bolzano, 29 agosto - 1^o de set. de 1964, sobre el tema *L'avenir de l'homme*.

fundamental y fundante del hombre, es la vocación del ser. Pero como esta vocación (*vocatio*) proviene (y coincide) del todo del ser y, por eso mismo, de la profundidad del hombre (donde el ser se patentiza), la vocación del ser como su aparecer en total es siempre *personal*, humana, inmediata y lo originariamente dado en el hombre; es un dato, en cuanto es lo originariamente mostrado; es un acto, en cuanto es lo que activamente se muestra y de lo cual el hombre tiene conciencia cuando *se* conoce, todo en un acto único. De donde podría decirse, en el comienzo, que el hombre consiste en el lugar de patentización del ser en el acto de la conciencia originaria (del ser mismo); por eso, el acto de autoconciencia es el "filo" donde, simultáneamente, aparece el ser como lo apareciente en total; en otros términos, este acto originario de vocación del ser se realiza en el ente que "sabe" del ser (y, por eso, se sabe), es decir, en el ente que previamente muestra el ser. Acto originario, pues, siempre supuesto, siempre ontológicamente *presente*. Y todo lo que haya de ser el hombre, es decir, todo lo que su porvenir le depara, se implica en su presente como presencia ineliminable. Y así, la pregunta por el porvenir del hombre y por el hombre mismo, se hacen una sola y única pregunta.

II

UNA Y TRIPLE VOCACION DEL HOMBRE

El hombre pues consiste en la originaria vocación del ser. Insisto en hacer notar que no se puede decir que el hombre "tenga" tal vocación porque el hombre, constitutivamente, es el destino del llamado y quien escucha el mismo llamado. El acto mismo por el cual la vocación se hace presente (presencia del ser) es el mismo por el cual tiene el hombre conciencia de sí, desde el momento que no puedo distinguir la autoconciencia (yo soy) de la vocación originaria del ser (el ser es). En este sentido, la vocación del ser, en cuanto emerge en el único ente que sabe del ser, coincide y hace emerger la conciencia de sí, de ser este *yo* concreto, encarnado, que se distingue de todo lo demás pero en donde todo lo demás adquiere conciencia. En efecto, la vocación originaria del ser aparece ahora como vocación *personal*, es decir, como descubrimiento (y llamado) de la interioridad que es comunicación *consigo*; se puede expresar a la inversa diciendo que la vocación de sí, que la vocación personal, implica la vocación originaria del ser.

Pero también he dicho que en la conciencia de sí donde todo se hace presente, el hombre distingue todo de sí; este acto no es un mero distinguir psicológico, sino un acto metafísico en cuanto el hombre,

al saberse (y saber del ser) cumple un acto primario que es acto de aislarse, separarse, es decir, distinguir-se, en el sentido preciso de *distinguo* (*di - stingo*) que es aislar, separar, dividir. De modo que en este acto primario donde coinciden la vocación del ser con la vocación personal, el hombre se distingue de los entes que nada saben del ser y no constituyen "lugar" del llamado del ser, es decir, se distingue de los meros entes; pero, simultáneamente (y es lo que ahora me interesa) se distingue de cada ente en el cual se manifiesta el todo del ser presente; pero como esta manifestación o vocación del ser requiere una persona para producirse, distinguirse de los entes que saben del ser equivale a decir que la vocación del ser como autoconciencia (vocación personal del yo) es distinción (y por eso evidencia) de los otros sujetos personales donde el mismo ser se muestra. Y el otro sujeto personal que es "lugar" de patentización del ser, es el otro sujeto como yo que es el *tú*, es decir, mi *prójimo*. Por eso, la vocación originaria del ser implica la vocación del prójimo, pero siempre que se haya comprendido que el prójimo no es alguien a quien haya de descubrir posteriormente, sino como presencia *constitutiva* del yo personal; de modo que el acto de distinguir-se del prójimo es, simultáneamente, acto de descubrirse como substancialmente religado a él; el prójimo *me* constituye y, por eso, la vocación de sí (interioridad) implica la vocación del tú (proximidad).

La vocación originaria implica pues la vocación personal y la vocación del prójimo (*yo-tú*); pero, por eso mismo, esta presencia originaria del ser en el ente (que sabe de él) es la manifestación de la finitud del yo personal y del prójimo, de modo que cada uno, *yo* y *tú*, no son el ser sino que "tienen" el ser pues de él participan; hasta el punto que el acto de la participación coincide entonces con la originaria *pres-entia* del ser, mostrada, a su vez, como presencia de sí y copresencia del prójimo; pero participar del ser significa no ser el ser, ser finitos y abiertos necesariamente a lo que nos *apoya* en la existencia (como ha dicho ZUBIRI). Por tanto, el hombre consiste en esta constitutiva apertura y *reli-gatio* a un *Tú* infinito (Dios) que le apoya o le participa la existencia. Naturalmente que esto no es una demostración sino la indicación primaria del estado de abierto a Dios en que *consiste* el hombre; en otras palabras, fundamentalmente el hombre es sujeto de la vocación del Absoluto y, por eso, si bien hay una originaria vocación del ser, ésta es también *triple* como vocación de sí, del tú y de Dios. Por eso hablaba, al comienzo, de la una y triple vocación del hombre. En esto consiste la esencia originaria del hombre que es una con su vocación profunda siempre presente. Este es el presente del hombre, pero, porque lo es, es también la posibilidad de su por-venir como lo que, ahora, está *siendo* el hombre. De modo que preguntarse por el

por-venir del hombre equivale a preguntarse por el destino que el mismo hombre habrá de conferir a su una y triple vocación esencial. Y aquí se desarrolla el drama, siempre actual. de la existencia.

III

EL PORVENIR DEL HOMBRE

Puestas así las cosas, el tema del porvenir del hombre se hace uno con la posibilidad del desarrollo o menoscabo de aquello que el hombre se liga a aquello que ya es como pres-entia constitutiva en su triple vocación (consigo, contigo y con Dios) implicadas en la originaria vocación del ser. En este sentido, en la medida en la que el hombre actual (contra su misma naturaleza metafísica) tienda a la progresiva destrucción de la interioridad personal, de su constitutiva relación con el prójimo y de su *reliatio* con Dios, destruirá también las posibilidades de su porvenir; su porvenir no podrá ser más negativo porque es ya la destrucción de su presente donde se muestra el ser. La acumulación de técnicas y hábitos cotidianos a través de los cuales el hombre se exterioriza, se derrama al exterior, significa una pérdida progresiva de la interioridad, un olvido de sí que es, en el fondo, una clausura (paradójica por cierto) del "lugar" de mostración del ser y de la conciencia de sí; por tanto, se trata, esencialmente, de olvido del ser y de sí mismo, de clausura e incomunicación (consigo) precisamente cuando el hombre tiene las apariencias de estar comunicado (engañosamente) con todos. A este por-venir ontológicamente negativo, pueden servir (y de hecho sirven todos los días) desde los libros hasta la televisión, desde una errónea idea de la Universidad hasta la mera cotidianización de la vida de familia, desde una revista hasta la radio o el cine, con el agravante que, en este caso, el proceso destruye el objeto específico de los instrumentos de negación y olvido de sí. Ciertas técnicas pueden y de hecho son puestas al servicio de este progresivo olvido de sí que, en cuanto radicalmente despersonalizante, es masificador, deshumanizante y esclavizante. Pero semejante proceso implica a aquél que es, constitutivamente, ligado al yo: el prójimo. El *tú* personal e ineliminable se convierte no en una mera cosa sino en un "otro", un mero "otro" hostil al cual se "clasifica", se "ordena" y se destruye; pero, en cuanto el *tú* es constitutivo del yo personal, la destrucción o progresiva negación del *tú* deviene destrucción y negación del propio yo personal. Y más aún: el por-venir del hombre se compromete negativamente porque el proceso de olvido que sí (exteriorización) y olvido destructivo del prójimo (incomunicación) corta los fundamentos absolutos

desde el momento que no hay *yo* ni *tú* sino como substancialmente *religados* al Tú infinito que les “apoya” en el ser; luego, el ateísmo, en todas sus formas, es siempre la forma radical de la religación negativa porque no es posible el ateísmo sino en cuanto el hombre consiste, previamente, en ser *religatio*. Por tanto, la autoincomunicación, la incomunicación contigo y la incomunicación con Dios serían, en síntesis, el momento absoluto de un por-venir negativo y destructor del hombre. La primera es la ausencia de interioridad (olvido de sí); la segunda, las diversas formas de homicidio (negación del tú); la tercera, las formas del ateísmo (negación de Dios). Tal es, en su menoscabo progresivo (si se puede hablar así) el por-venir del hombre.

Pero, como es natural, esta es solamente la actual dimensión negativa del hombre como posibilidad siempre presente en su presente y, por eso mismo, en su por-venir. Positivamente contemplado, el por-venir del hombre consiste en la explicitación y desarrollo de la *mismidad* del hombre que es, precisamente, la unidad sintética de *yo* encarnado-tú prójimo-*religatio* a Dios; dicho de otra manera, lo por-venir o advenidero consiste en el pleno desarrollo de la mismidad del hombre, en la *hombridad*, como decía UNAMUNO. En este sentido, lo por-venir del hombre es ya constitutivo de su presente (donde se muestra el ser) y, al mismo tiempo, consiste en la positiva posibilidad de su desarrollo. El por-venir del hombre es entonces el desarrollo de la interioridad, de la proximidad y de la deidad; por eso mismo, es recuerdo de sí, amoroso re-conocimiento de las personas y de su estado ontológico de religación con Dios. Por este camino, todas las técnicas (que pueden utilizarse en la destrucción del hombre) deben ser asumidas y puestas al servicio de la interiorización del hombre y de su prójimo y de su apertura radical al Absoluto. No se trata pues de hablar de un por-venir que “vendrá” como de fuera, como algo que “llega” más o menos abruptamente siendo “otro” o distinto del hombre mismo; existe, sí, lo advenidero como posibilidad real emergente de la misma constitución ontológica del hombre y, en tal sentido, es presente en el ente que sabe del ser. Pero este por-venir es contingente, puede advenir o no advenir y puede advenir en un sentido o en otro y, si pensamos en las posibilidades extremas, puede advenir como forma negativa o totalmente positiva. En cuanto contingente y como manifestación y desarrollo de la naturaleza metafísica del hombre, lo por-venir puede ser catastrófico o feliz o simplemente mediocre; pero lo más probable es que sea todo junto a la vez reflejando en sí mismo la dramaticidad agónica en que consiste la mismidad del hombre. Pero lo por-venir auténticamente humano y positivo, si quiere ser un por-venir auténtico, será el desarrollo armónico de la interioridad, de la proximidad

y de su apertura a Dios. Lo contrario, es decir, la alienación total de un por-venir negativo sería, en el fondo, un no-porvenir desde el momento que terminaría por destruir la naturaleza ontológica del hombre y entonces ya no sería lo que es (presente) y, por eso, ya ni siquiera tendría por-venir. Así pues, como decía al comienzo, la pregunta por el porvenir del hombre se resuelve en la pregunta por su esencia o mismidad en cuyo desarrollo dramático, siempre agónico y riesgoso, consiste el auténtico por-venir del hombre.

ALBERTO CATURELLI
de la Universidad de Córdoba

NOTAS Y COMENTARIOS

JOSEPH MARECHAL

RECUERDO EN EL VIGÉSIMO ANIVERSARIO DE SU MUERTE.

Esta sencilla nota en memoria del gran maestro belga no tiene otra pretensión que la del homenaje. Su figura conserva, a veinte años de su desaparición, el interés y la importancia de entonces. Si hoy asistimos a la liquidación de la edad moderna, y MARECHAL fue tal vez un moderno más que un contemporáneo, no obstante los valores de su poderosa obra no han perdido actualidad, ni fecundidad su admirable docencia.

Nació en Charleroi en 1878 y murió, concluyendo ya la segunda guerra, en 1944. Profundo metafísico y psicólogo, ha pasado a la historia del movimiento filosófico por su esfuerzo de asimilación del kantismo desde la metafísica aristotélico-tomista. Su intento estuvo dirigido a demostrar "que el agnosticismo (metafísico) kantiano no solamente no es irrefutable, sino que puede ser superado a partir de sus propios principios"¹.

MARÉCHAL estudió con los padres jesuitas en Lovaina, estando a punto de fracasar varias veces su carrero debido a una débil salud. Concluida su filosofía, opta por las ciencias naturales, doctorándose brillantemente en 1905. MARÉCHAL insistirá siempre después en la necesidad de completar la formación filosófica con estudios biológicos o físico-matemáticos, a fin de "oponer un contrapeso al peligro de lo que podría llamarse la autosugestión metafísica". Su tesis en biología versa sobre ovogénesis y mereció las más alta distinción.

A los estudios biológicos añade por entonces su interés por la psicología experimental. En 1908 publica en Lovaina la primera de sus importantes contribuciones al estudio de los fenómenos místicos "A propos du sentiment de

¹ MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique*, p. 1 cahier V, Alcam, París, 1926. Hay edición castellana de toda la obra. Gredos Madrid, 1957; y del "cahier" III, trad. y prólogo de L. Castellani. 1ª edición argentina de Penca, Bs. As., 1946.

présence chez les profanes et chez les mystiques", a la que se ha calificado como "piedra angular de toda su obra"².

A partir de entonces comienza su alejamiento de lo puramente biológico para instalarse en la psicología, sobre todo religiosa. En 1911 va a Alemania y cursa, entre otros, con GEISER y PFÄNDER, y traba relación con KÖHLER, WUNDT, MARBE. De regreso a Bélgica aparecen algunos de sus famosos "estudios sobre la psicología de los místicos", reunidos más tarde en tomo bajo ese título (1924). La guerra de 1914 pone un paréntesis a su labor de escritor, siempre reticente, por otra parte, debido a su rigor y meticulosidad. De este período de silencio datan sus estudios y notas sobre filosofía moderna, que cuajarán más tarde tanto en su obra principal, los "cahiers" de "El punto de partida de la metafísica", como en su excelente "Précis d'histoire de la philosophie moderne"³.

Los años que van de 1923 a 1926 ven aparecer sus trabajos sobre psicología mística, mística islámica, teosofía búdica, freudismo, etc. Pero sobre todo este período es particularmente fecundo por la aparición de los primeros cuadernos de "El punto de partida".

La mente vigorosa y comprehensiva de MARÉCHAL dio lo más importante de su meritorio esfuerzo en aquel "intento poderoso de una superación de KANT sobre KANT mismo"⁴, que nos ofrece en sus cuadernos ya citados. Según nos lo declara ahí, el problema debe plantearse en estos términos: "¿No es concebible intermediario alguno entre el "objeto fenoménico" del entendimiento y el objeto nouménico de una intuición intelectual?". MARÉCHAL cree que KANT mismo ha puesto en la pista de esta "tercera" solución al dinema crítico, el cual, de no ser resuelto, hace imposible el conocimiento metafísico. MARÉCHAL cree también hallar la salida a la premiosa alternativa kantiana, suponiendo "que se pudiera mostrar que los postulados de la razón práctica —al menos el Absoluto divino— son igualmente 'condiciones de posibilidad' del ejercicio más fundamental de la razón teórica, queremos decir de la función misma por la cual la razón teórica se da un objeto en la experiencia: se habrá fundado, entonces, la realidad objetiva de estos postulados sobre una 'necesidad' perteneciente al dominio especulativo. Llegarían a ser, si se puede hablar así, 'postulados de la razón especulativa' y podrían ser nombrados 'constitutivos del objeto teórico'. Pero, por otra parte, por falta de contenido intuitivo suprasensible, no nos entregarían el concepto propio y directo de los objetos trascendentes; de quienes sin embargo nos develarían, por un esguince, la existencia necesaria". "...es allí donde hay que arrojarse si se quiere escapar al dilema kantiano..."⁵. La tarea así propuesta la inicia MARÉCHAL en su quinto "cahier".

El audaz intento no podía dejar de levantar polémica. Incluso esta última parte de la obra, que aparece, no obstante, antes del "cahier" IV (póstumo), tuvo que pasar por un análisis de la censura eclesiástica que duró tres años. Si bien reconoce antecedentes dentro del mismo escolasticismo actual (NOËL, PICARD, ROLAND-GOSSELEN) el intento de síntesis kantiano-tomista (en otros casos fue cartesiano-tomista), el de nuestro autor ha sido el que mayor impacto produjo dentro y fuera de la Escuela. De él se ocuparon BLONDEL, MA-

² MILET, HAYEN, en "Mélanges Marechal", pp. 6 y 25, t. I, Lovaina, 1950.

³ MUSEUM LESSIANUM, Louvain, 1933 y 1951. T. I., "De la Renaissance a Kant".

⁴ CASTELLANI, L., introd. a "La Crítica de Kant", trad. del cahier III, ya cit.

⁵ Último capítulo del "cahier" III, op. cit.

RITAIN, GILSON, GREDT, etc.; entre nosotros lo han hecho CASTELLANI y DERISI, que nosotros sepamos ⁶.

GILSON ⁷ formuló una crítica severa a la tesis. Plantea dilemáticamente la cuestión: si partiendo de la filosofía crítica (como hace MARÉCHAL) es suficiente su distinción entre inteligencia y voluntad ⁸.

Al margen de todo esto, lo que resulta innegable en la obra de JOSEPH MARÉCHAL es la nobleza de su esfuerzo y de sus frutos. Supo unir la claridad al rigor, el afán comprensivo y comprensivo a la síntesis de más alta calidad. CASTELLANI recuerda el elogio singular de la revista "Kantstudien", que propone al trabajo del ilustre jesuita como lo mejor que se ha hecho para introducir a KANT. Elogio insospechado, realmente, por venir de quien viene, por dirigirse a un escolástico y por referirse a un filósofo como KANT, de inagotable bibliografía. Por otra parte, los restantes "cahiers" de "El punto de partida" constituyen el más exitoso esfuerzo por exponer desde dentro la filosofía moderna, a partir de OCCAM, y a través de su problema fundamental, la crítica. No obstante no es el histórico el principal interés de la obra, sino el sistemático, aunque se presente, conforme a las preferencias epocales, históricamente.

Pero quien formuló, y en vida de MARÉCHAL, el mayor elogio que podemos hacerle muerto, fue uno de sus críticos. Con la máxima presunción, pues, de objetividad, y con todo el peso de su autoridad, digamos con RAMÍREZ: *"Un modelo de penetración, de sinceridad y libertad científicas, de probidad intelectual, de verdadero espíritu filosófico."*

ABELARDO PITHOD

⁶ Para aliviar de citas esta nota nos remitiremos a la completa bibliografía de "Mélanges Maréchal", ya cit., donde también hallará el lector la lista de obras de J. M.

⁷ GILSON, E., "Réalisme thomiste e critique de la connaissance", París, 1939.

⁸ RAMÍREZ, S. H., Notas de la Rev. La Ciencia Tomista, t. XXIX, 1924, y t. XXXVI.

⁹ Cf. HAYEN, "Mélanges Maréchal", p. 12.

LA ANALOGIA DEL SER EN SANTO TOMAS DE AQUINO (*)

La tesis del P. Montagnes presentada al Instituto Superior de Filosofía de Lovaina comprende dos partes bien definidas: una *hermenéutica*, de búsqueda de los elementos de la analogía en el pensamiento de Santo Tomás a través de sus escritos, y otra *doctrinal*, de elaboración de la noción tomista de analogía trascendental o del ser.

I

El autor agrupa los escritos de Santo Tomás en tres épocas. A la primera pertenecen los escritos dependientes en gran manera de Aristóteles. En estos escritos la analogía trascendental o del ser se constituye como unidad de realidades diversas por *referencia u orden* al Ser primero y principal, *secundum prius et posterius*, es decir, que tal *analogía trascendental* está calcada sobre la *analogía predicamental* aristotélica del ser de los accidentes y de la sustancia. Es la analogía que luego se llamará de *atribución*.

En el *De Veritate* Santo Tomás, según el autor, para resguardar la trascendencia del Ser divino, abandona esta primera posición y adopta la *analogía de proporcionalidad*, es decir, por *semejanza de relación*, que media entre la *esencia* y la *existencia* de los diversos seres: de Dios y la criatura, de la sustancia y del accidente, etc. En los escritos de la madurez —*Sentencias*, *Suma Teológica*, etc.— Santo Tomás retorna a la *analogía de orden* o de *atribución intrínseca*, enriquecida por la *doctrina de la participación*, de evidente origen platónico, y cuya incorporación en la síntesis tomista ha sido puesta en toda su significación, en estos últimos años, por el P. Geiger y sobre todo por las magníficas obras del P. Fabro. En el *Comentario a las Sentencias* esta analogía de *orden o atribución intrínseca* está fundada eminentemente sobre la *participación por causalidad ejemplar*, mientras que en los escritos posteriores, principalmente en la *Suma*, sobre la participación por *causalidad eficiente*.

(*) BERNARD MONTAGNES, O. P., *La Doctrine de L'Analogie de L'Etre D'Après Saint Thomas D'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain, 1963, 212 pp.

II

Esta concepción de la analogía por *unidad de orden* o por relación causal de los seres participados al Ser imparticipado, como unidad imperfecta pero intrínseca, fundada sobre la participación por causalidad eficiente, constituye, según M., la concepción definitiva del Angélico Doctor. Tal unidad analógica del concepto expresa la *unidad misma del ser*; porque la concepción de la analogía de Santo Tomás —según lo repite insistentemente el autor— depende de su concepción del ser y no viceversa.

Tal concepción del ser —que M. sintetiza en una serie de proposiciones escalonadas en su *Conclusión*— no está fundada primordialmente —como sucede como la de proporcionalidad de Cayetano— en la composición real de esencia y existencia, como potencia y acto, sino en la *gradación del ser*, constituida por la participación mediante la causa eficiente, y donde la esencia no sólo juega el papel de potencia sino también de acto determinante de la existencia; y el concepto o aprehensión de ser no se logra por una abstracción formal de tercer grado, como quiere Cayetano, sino por una verdadera *separatio* o juicio *negativo de la materia*, tal como lo explica Santo Tomás en el *Boecio de Trinitate*, y que lo de-vela en su auténtica realidad inmaterial. Frente a esta concepción metafísica del ser de Santo Tomás, que desemboca en la *analogía de orden* o de *atribución intrínseca*, en un plano lógico o conceptual, Cayetano ha procedido inversamente: ha comenzado por adoptar la *analogía de proporcionalidad intrínseca* en busca de una *solución lógica* o de la unidad del concepto de ser, que expresa la composición real de esencia y existencia y que consiste en la semejanza de relación de esencia y existencia en todos los seres; con la exclusión de *analogía de orden* o de *atribución*, que él juzga siempre *extrínseca* y, por ende, insuficiente para salvar la *unidad del concepto de ser*. Cayetano se apoya principalmente en el texto *De Veritate*.

En todo caso, las dos analogías, la de orden o atribución intrínseca y la de proporcionalidad, concluye el autor, responden a dos concepciones del ser, ambas tomistas: una fundada en la gradación del ser que se logra mediante la participación por causa ejemplar y eficiente, y en que la esencia interviene ante todo como *acto* determinante de la misma; y otra en la composición real de esencia y existencia, en que aquélla juega casi exclusivamente el papel de *potencia* limitante de ésta.

III

La obra de M. constituye un notable esfuerzo por aportar nueva luz sobre el difícil tema de la analogía, tanto en su faz histórica, con el esclarecimiento de los textos, como en su faz estrictamente doctrinal, de elaboración de la noción precisa de analogía trascendental. Y debemos reconocer que tal esfuerzo ha sido llevado a cabo con inteligencia y ha logrado, al menos en parte, su propósito.

Pareciera que al punto a que actualmente ha llegado la investigación textual y doctrinaria, no se pudiera dudar ya de que Santo Tomás haya profesado la *analogía de atribución intrínseca*. Las contribuciones de Fabro,

Geiger y de Ramírez —la de éste en un meduloso y ponderado artículo publicado en SAPIENTIA (1953, VIII, 166)— entre otros, son decisivas al respecto. Y debemos reconocer que en este punto Cayetano evidentemente se ha apartado de Santo Tomás.

En cambio, no creemos que M. esté en lo cierto en su afirmación de que la *analogía de proporcionalidad intrínseca*, profesada por Cayetano, como la principal y única de Santo Tomás, haya sido realmente abandonada por éste en sus últimas obras. El comentario de Ramírez al texto de las Sentencias y las obras de Fabro sobre la participación nos inducen a la conclusión contraria. En Santo Tomás están afirmadas las dos analogías y, por ende, en su pensamiento, más que un cambio, hay una maduración y enriquecimiento sucesivo de su concepción inicial. En sus primeros pasos, muy ajustados a los de Aristóteles, Santo Tomás extiende la analogía de orden o atribución *predicamental* —de sustancias y accidentes— del Estagirita a la *trascendental* o de gradación de los seres, desde los seres finitos hasta el Ser infinito. Más adelante Santo Tomás amplía el ámbito de la analogía del ser con la introducción de la analogía de proporcionalidad, que abarca en unidad relativa o proporcionalmente idéntica a los diversos seres, con independencia de su ordenación o relación causal al primero y máximo Ser. Al término de su vida, Santo Tomás, *sin excluir la analogía de proporcionalidad*, retorna a la *analogía de orden o atribución intrínseca* por gradación ontológica, enriqueciéndola sucesivamente con la *doctrina de la participación*, primero, *por causa ejemplar* y, más tarde, *por causa eficiente*.

Estas dos analogías, lejos de oponerse, se integran y reflejan en el orden *conceptual o lógico* los dos aspectos complementarios de la concepción del ser —más que dos concepciones del ser, como afirma M.—: 1) Uno primero e inmediatamente dado, en que la mente unifica relativa o proporcionalmente en un concepto la diversidad de los seres considerados en sí mismos, con independencia de la relación o dependencia causal del ser participado al Ser imparticipado. Tal concepto análogo del ser es el primero e indispensable para aprehender los seres diversos y múltiples inmediatamente dados, puesto que sin él no se podrían unificar en la inteligencia y aprehender como ser las realidades diversas inmediatamente dadas antes del conocimiento de Dios. 2) El segundo concepto análogo unifica los seres en su gradación ontológica y en su esencial dependencia de los seres participados finitos respecto al Ser imparticipado infinito.

Estas dos analogías, lejos de oponerse, se integran, como no se oponen sino que se integran en una sola las concepciones del ser: una, que lo considera compuesto de esencia y existencia y limitada por la esencia, y otra que lo contempla en su gradación y dependencia por participación causal del Ser imparticipado y en su esencia como determinante de la existencia, ya que tal participación graduada del ser es realizada —*in fieri*— por la Causa eficiente imparticipada, a la vez que es constituida —*in facto esse*— por la composición en mayor o menor escala del acto y la potencia y, en todo caso, de la esencia y la existencia. La primera concepción se funda en los principios de *potencia y acto*, constitutivos del ser y en los *seres ya constituidos o participados*, con los que se encuentra inmediatamente la inteligencia antes de pensar en su participación formalmente tal y en el Ser imparticipado, del que dependen; la segunda se apoya en la *participación* misma, en el *pro-*

ceso causal, que desde el Ser imparticipado funda y da razón del ser participado en sus diversos grados.

En el *orden ontológico* primero es la *participación in fieri*, la *comunicación causal del ser desde el Ser* y en segundo lugar es la *participación in facto esse* o el *ser constituido por la potencia y acto*. En el *plano de nuestro conocimiento* el orden es inverso: primero aprehendemos las realidades diversas y las unificamos, siquiera imperfectamente, en el concepto de ser, por su constitución de potencia y acto —de esencia y existencia, por lo menos común a todo ser participado; y sólo después, en un momento de reflexión científica, ascendemos a su origen o participación causal y aprehendemos la unidad del ser en toda su hondura, desde su raíz ontológica y en su irradiación o participación causal, tanto ejemplar como eficiente, por esta relación o *atribución intrínseca* al Ser imparticipado. En otros términos, la *analogía de proporcionalidad* aprehende los seres diversos en sí mismos ya constituidos; mientras que la *analogía de atribución intrínseca* los aprehende en su constitución u origen mismo desde el Ser imparticipado, que causalmente los hace partícipes de su ser.

También se echa de menos en la obra de M. una referencia siquiera a la distinción de las dos participaciones reales: *necesaria y por vía de causalidad ejemplar*, la de la esencia; y *contingente o libre por vía de causa eficiente*, la de la existencia, sobre las cuales precisamente logra su más sólida fundamentación y todo su cabal sentido la *analogía de orden o de atribución intrínseca* de Santo Tomás, a la que éste concibe como *relación ya de imitación de la causa ejemplar* —en el de *Super Sententias*— o de *dependencia de la causa eficiente* —en la *Suma*.

IV

Digamos para terminar que el libro lleva dos *Anexos*: uno que contiene las *Fuentes doctrinarias y literarias* del opúsculo *De Principiis Naturae* de Santo Tomás, y otro con las *Tablas de concordancia* de los textos tomistas; y una *Bibliografía* completa del tema, a más de cuatro *Indices*: de *textos* de Santo Tomás, de *nombres* de autores citados, de *siglas* y de *materias*.

La obra ha sido editada por Nauwelaerts de la Universidad de Lovaina y pertenece a la Colección de Philosophes Médiévaux, que dirige Ferdinand van Steenberghen.

CUATRO CONGRESOS DE FILOSOFIA

I. — *El porvenir del hombre*

Institut International d'etudes europeennes "Antonio Rosmini", Bolzano (Bozen), 29 agosto-1º setiembre de 1964, VII Rencontre Internationale de Culture Europeenne, Thème général: L'avenir de l'homme. Como es conocido en el mundo cultural europeo y americano, las reuniones de Bolzano siempre se refieren a temas de actualidad inmediata desde la fundación del Instituto Internacional de Estudios Superiores en el año 1956. El Instituto (bueno es recordarlo ahora) se reunió por primera vez del 10 al 20 de setiembre de 1956, en la ciudad de Bolzano —bien situada para concentrar estudiosos de toda Europa— donde en sesión plenaria se eligió presidente del Instituto al profesor Adolfo Muñoz Alonso (España) y vicepresidente a Alois Dempf (Alemania) y Felix Ponteil (Francia) y director del Instituto al profesor Michele F. Sciacca (Italia). Aquella primera reunión tuvo por tema las "Bases culturales de la unidad europea" nuevamente considerado en el V Congreso del año 1961) y, en las sucesivas reuniones, siempre los temas fueron de gran actualidad. En los encuentros sucesivos comenzaron a ser invitados a incorporarse al movimiento, profesores americanos como Manuel Río, Germán Arciniegas y el autor de esta nota, de Argentina y Venezuela. Nuestro país envió a sus agregados económico y político en la embajada de Italia en el año 1961, cuando se trató el tema de la Unidad europea, ocasión en la cual quien escribe se refirió a la unidad latinoamericana en relación con la europea.

Este año el tema planteado fue *El porvenir del hombre* y las sesiones se llevaron a cabo, como siempre, en el Palazzo Ducale (Gries) de la ciudad de Bolzano; inmediatamente después de la solemne apertura, inició el Congreso la relación del profesor FRITZ J. VON RINTELEN (Maguncia) quien se refirió al tema "Conocimiento de la realidad y pérdida de la realidad: su valor para el hombre del porvenir"; esto depende, para von Rintelen, de aquello que el hombre del porvenir entenderá por realidad que le espera; para esto prevé un encuentro entre ciencias naturales y ciencias espirituales, pues de lo contrario el hombre del porvenir será cada vez más problemático ante sí mismo y nosotros nos encontramos, así, ante una pérdida de la realidad cada vez más pronunciada; es preciso poner delante el problema del valor cuya solución puede

proporcionar, al hombre del futuro, un real enriquecimiento que le permita superar los peligros de nuestro tiempo. En la juventud actual existe una fuerte exigencia de superación de este tiempo que debe ser dirigida positivamente —pues los jóvenes son los hombres del porvenir. Luego de la relación del profesor von Rintelen, las autoridades ofrecieron una recepción a los presentes.

El domingo 30 se escucharon los trabajos de los profesores LAZZARINI (Bologna) y VON IVANKA (Graz). El primero se refirió al tema (muy dentro de su filosofía): “Opción y misterio en el porvenir del hombre” cuya conclusión implica que la búsqueda de la salvación será el motivo dominante del espíritu religioso que indica el camino del Occidente (como dice Theilhard de Chardin) frente al del Este que indica el misterio creativo; más aún, el programa de demitización de Bultmann se integra con un programa de remitización de un porvenir humano (al modo de Theilhard). Y la praxis religiosa no es más que la anticipación de este porvenir, condicionado por la elección. El segundo, de menor nivel, se refirió al “Encuentro de las civilizaciones: ¿una integración o un nivelamiento?”; la humanidad será cada vez más una unidad como encuentro de valores culturales que inaugurará más un diálogo que una “síntesis”, un encuentro al máximo nivel. A esta relación siguieron intervenciones de varios profesores como ANTON HILCKMAN o ULRICH o el propio Lazzarini.

Los temas previstos para los días siguientes fueron más particulares: El profesor LUIS LEGAZ Y LACAMBRA (Madrid) se refirió al “Humanismo jurídico y deshumanización del derecho” para mostrar la medida en la cual el cientifismo jurídico y el liberalismo son deshumanizantes y para proponer un “humanismo jurídico” de alcance metajurídico que valorando al hombre en cuanto persona (humanismo cristiano) afirme en el futuro la primacía de los derechos naturales del hombre; el profesor E. FELDMANN (Bonn) hizo una minuciosa relación sobre los medios de información de las masas en el porvenir, pero no fue más allá del análisis; el profesor GIOVANNI AMBROSETTI (Módena) desarrolló, en cambio, “El tema del Estado en el porvenir del hombre”, alrededor de la idea fundamental de la *socialitas* cuya más alta realización es el Estado que, en el futuro, debe estar al servicio de los valores y un elemento necesario de una historia comprensiva del hombre. Las intervenciones individuales fueron muchas y breves, algunas sobre temas extrafilosóficos y el martes 1º de setiembre, las discusiones giraron alrededor de la aguda relación del profesor JEAN WAHL (París) sobre “Europa, el mundo, el hombre”, al final de la cual, Wahl se pregunta por una definición del hombre aunque fuese, en el futuro, indefinible... Entre las intervenciones señalo la del profesor GÜNTHER KÜCHENHOFF (Wurzburg) quien se refirió al “Porvenir del hombre y el futuro derecho cósmico”, señalando el valor espiritual del espacio cósmico al cual proyectó un lazo espiritual propio que sería la caridad, por lo cual ningún estado, sostenía, tendría derecho, en el futuro, a usar el espacio cósmico con fines militares.

Mi propia comunicación sobre “El porvenir del hombre” sostiene que el porvenir (como lo advenidero del hombre) es presente en el hombre en cuanto yo-encarnado (que descubre el todo del ser), en cuanto pone el tú y consiste en apertura a *Tú* infinito; tal es la una y triple *vocación* del hombre que pueden —en el futuro— ser negadas en la ausencia de interioridad, en las formas de negación del prójimo y en las formas de ateísmo (que es religión negativa) o afirmadas en el desarrollo de la yoidad (interioridad), la proximidad y la deidad en donde el hombre se desaliena y encuentra su mismidad; de este modo,

el por-venir del hombre (positivamente) aparece como el desarrollo de aquello que, ontológicamente, el hombre *es* y tiene pres-ente como lo ad-venidero.

El día martes 1º de setiembre, poco antes del mediodía, se clausuró el Congreso con la presencia de las autoridades del Instituto y del Municipio de Bolzano. Como casi siempre, estuvieron presentes en el Congreso los profesores JOLIVET (Lyon), FILIASI CARCANO (Roma), MORANDINI (Gregoriana-Roma) y otros que forman el grupo más permanente en estas reuniones de Bolzano; muchos de ellos no hablaron pero presentaron comunicaciones para ser publicadas en las Actas, las cuales proporcionarán una idea exacta de esta reunión que, este año, no tuvo la altura de otras ocasiones, pero mantuvo la actitud de mensaje positivo y serio de universitarios del mundo de occidente que desean contribuir para la edificación de un mundo mejor.

NOTA: Universidades representadas: ALEMANIA (Heidelberg Mainz, Wurzburg), ARGENTINA (Córdoba), AUSTRIA (Graz), CANADÁ (Manitoba), ESPAÑA (Madrid), FRANCIA (Sorbonne, Lyon), HOLANDA (Haerlem), INGLATERRA (Oxford), ITALIA (Roma, Módena, Nápoles, Génova, Gregoriana, Padova, Bologna), JAPÓN (Kyoto).

II. — Sociología y Filosofía

XIXº Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari - Gallarate, 3-5 de setiembre de 1964. Tema: Sociología y Filosofía.

1. *A veinte años del movimiento de Gallarate.* Este vigésimo aniversario de Gallarate no coincide con el número de los Congresos llevados a cabo porque uno no se realizó cuando coincidió con el XII Congreso Internacional de Filosofía de Venecia-Padua. Pero estos veinte años han penetrado en la historia de la filosofía contemporánea, la cual sería ininteligible sin ciertas líneas de sentido que tomaron su punto de arranque en este movimiento filosófico. Poco después de la guerra, en 1945, varios filósofos italianos se reunieron y fundaron este Centro que pronto sería internacional; ellos fueron Luigi Stefanini, Michele F. Sciacca, Augusto Guzzo, Felice Battaglia, Umberto Padovani y Carlo Giacon y eligieron la pequeña ciudad de Gallarate (vecina a Milán) para realizar los encuentros¹.

Los resultados de estas reuniones se contienen en los dieciocho volúmenes aparecidos hasta hoy que forman un verdadero *corpus* doctrinal cuya sola enumeración es elocuente: La filosofía cristiana, Filosofía y Cristianismo, Actualidad filosófica, la reconstrucción metafísica, fundación de la moral, Persona y Sociedad, la Estética, El problema de la Historia, el Problema de la ciencia, El problema Pedagógico, La fenomenología, El problema del valor, Economía, política y moral, El mundo en las perspectivas cosmológica, axiológica y religiosa, El problema de la experiencia religiosa, El problema del ateísmo, Posibilidad y poder hasta el décimonoveno de este año sobre Sociología y Filosofía. Pero la actividad del Centro de Gallarate no concluye aquí pues gracias a su esfuerzo se publicaron los cuatro volúmenes de la excelente (y única)

¹ Véase CARLO GIACON, *Il movimento filosofico di Gallarate. Dieci Convegni, dal 1945-1954*, 222 pp., Cedam, Padova, 1955.

También, cf. ADOLFO MUÑOZ ALONSO, "El movimiento filosófico de Gallarate", en *Augustinus*, II, 5, pp. 77-87, Madrid, 1957.

Enciclopedia Filosófica (1957-9) cuya segunda edición está en marcha, la traducción española y la traducción alemana; igualmente, la *Bibliografía filosófica italiana* en volúmenes que cubren los años 1900 al 1950 y, desde este, al 1963 y donde se encuentra un material de trabajo e información muy superior al ámbito meramente italiano. También el Centro instituyó un premio filosófico anual que se confiere a estudiosos italianos. Como decía más arriba, estas reuniones se hicieron internacionales pues fueron invitados profesores de otros países, además de los de Italia: en efecto, acudieron estudiosos de España, Francia, Bélgica, Alemania, Estados Unidos y Argentina (quien firma esta nota es el único hispanoamericano que asistió ya en 1961 y ahora, en 1964).

2. *Crónica del Congreso*². El día jueves 3, a las 9 de la mañana, se inició el Congreso con la introducción del secretario prof. CARLO GIACON e, inmediatamente y como acostumbra hacerse en este encuentro, dos profesores tuvieron a su cargo las relaciones introductorias sobre el tema. El profesor EUGÈNE DE JONGHE (Lovaina) hizo una breve relación casi exclusivamente descriptiva sobre las posibles relaciones entre Sociología y Filosofía; luego, el profesor FELICE BATTAGLIA (Bologna) explicó su relación introductoria; en ella sostuvo que la sociología actual tiende a circunscribirse al puro "hecho social", tal cual es, proclamándose neutral, sin proponer normas, como las ciencias; pero las ciencias controlan sus datos y la sociología, siendo ciencia debería controlar de veras sus propios datos. Pero aquí surgen las dudas (especialmente frente al sociologismo actual que hace a la sociología la ciencia por excelencia) pues Battaglia se pregunta si es posible sustraerse a la elección y, al fin, a supuestos especulativos; si la ciencia no sabe qué es el hecho sino sólo el efecto a los cuales controla, en cambio "el control social es una aspiración por venir, de los hechos sociales es difícil la definición, ignoramos en rigor los efectos..."; el mismo sociólogo (como el "hecho" social) es siempre un hombre, siendo los "hechos" ellos también hombres. Así, parece que el discurso sociológico se conecta con otro filosófico y los "hechos" dejan de ser neutrales (en un cierto punto) e implican elecciones y valores; luego, expresa Battaglia, "no existe ciencia que no se presente inicialmente como analítica y descriptiva, pero que no busque los caminos de las perspectivas valorativas e ideales"; en este sentido, la misma sociología (a pesar del sociólogo muchas veces) un cierto nivel... cesa de ser disciplina natural para volverse problemática". Y esto debe ser así si es verdad que "hominum causa societas est".

Abierta la inscripción de oradores, comenzó la discusión con la palabra del profesor HUGO SPIRITO (Roma) quien fue muy breve (más tarde hablaría extensamente) y sostuvo que no hay distinción posible entre filosofía y sociología y entre ciencia y filosofía y expresó que el objeto de la sociología era sumamente ambiguo y que era anacronismo pensar en una subordinación (instrumental) de la sociología a la filosofía. Dejó el problema abierto. Al profesor Spirito le siguieron breves intervenciones de los profesores FILIPPO PIEDEMONTE (Lecce), EMANUELE RIVERSO (Nápoli) y VIRGILIO MELCHIORRE (Católica de Milano); este último sostuvo la inconclusividad de la objetividad en sociología.

² El Congreso se constituyó con un medio centenar de personas distribuidas de la siguiente manera: *Representación extranjera*: A. CATURELLI (Córdoba-Argentina), EUGÈNE DE JONGHE (Lovaina-Bélgica), A. MUÑOZ ALONSO (Madrid-España), FERDINAND ULRICH (Regensburg-Alemania) y D. VON HILDEBRAND (College of New York Rochelle, New York, USA). *Universidades italianas*: Bologna, Milano, Torino, Padova, Perugia, Roma, Firenze, Bari, Catania, Palermo, Urbino, Trieste, Pisa, Lecce.

Luego, el profesor CARLO DEL GRANDE (Bologna) mostró, como filólogo clásico, que los poetas de la antigüedad (y no los filósofos) eran los que primero se habían ocupado de temas sociales.

Aquí propongo mi reflexión (sociabilidad originaria y sociología) que toma su punto de partida de la conclusión de la exposición de De Jonghe que se pregunta por la naturaleza del hombre; esto obliga a retrotraer toda la cuestión a su fundamento: Existe una complicidad entre el hombre y el ser en cuanto este se muestra en la autoconciencia; traté de mostrar que el hombre implica y es la dialectividad yo-tú-Asoluto y consiste en *socius*; pero esta sociabilidad ni es naturalista ni biológica sino ontológica; luego, el fundamento de la sociología es la sociabilidad originaria que proporciona el fundamento; en consecuencia, si en el fondo ponemos la relación dialógica *yo-tú*, una sociología integral no es ni "física social", ni naturalista, ni científico-natural, ni de puro contenido, ni meramente formal, ni suma de datos, de hechos y estadísticas; debe implicar todos estos momentos y fundarse conscientemente en la realidad ontológica de la sociabilidad originaria. En este sentido hay una *evasión* al ser por parte de la sociología actual; la absolutización de "lo social" produce el sociologismo (imposible) que combate Battaglia; la sociología si tiene entonces un objeto ambiguo, lo es, porque coincide con el lugar metafísico de emersión del ser; por eso mismo, es necesaria una subalternación de la sociología a la filosofía en razón del fundamento, lo que deja a la sociología su plena autonomía y no la transforma en un mero instrumento (Spirito); el puro "hecho social" no tendría sentido ni la misma sociología sin *lo que funda* al mismo "hecho social"; y el "hecho social" originario (que implica el yo-tú-Absoluto) incide en aquello que debe esclarecer la Metafísica en su pregunta por el ser *en y del* hombre. El profesor PAOLO FILIASI CARCANO (Roma) hizo presente la complejidad del campo de investigación y, en esta complejidad, surge la necesidad de buscar lo más profundo. MARIO SANCIPRIANO (Torino) solicita un método operativo que supere el momento empírico y hasta se pregunta si se puede hablar de un "a priori" sociológico (como el de Husserl) el cual podría ser la apertura social hacia el otro fenomenológicamente determinado (como se había insinuado antes). Inmediatamente el profesor CRESPI habló como sociólogo planteando el problema de la subordinación de la sociología a la filosofía pero insistió, a su vez, en el aporte de la sociología a la filosofía; tampoco debe olvidarse que todo lo que va diciendo la filosofía está ligado a una cultura y a una forma social. A esto acotó inmediatamente DIETRICH VON HILDEBRAND (New York) que si la filosofía se liga a una cultura, debe decirse que *también* y en mayor medida le ocurre a la sociología. Sobre esta relación sociología-filosofía, CLEMENTE RIVA (Stresa) dijo que la inconciliabilidad entre sociología y filosofía ocurre en el idealismo y que él pregunta a los sociólogos en qué consiste la "rigurosidad" de su ciencia; inmediatamente Hugo Spirito aclara que, muy por el contrario, el idealismo fue el primero en hacer el intento de unidad entre ciencia y filosofía y que el dualismo retorna a causa de los científicos, después de Comte; el propio Spirito, aclara Battaglia, vuelve a sostener la unidad entre ciencia y filosofía. Así se vuelve al centro del tema y concluyen las tareas del primer día.

El día 4, Mons. PIETRO PAVAN (Univ. Lateranense-Roma) dio comienzo a las tareas de la jornada: Sostuvo que hay una unidad y una diversidad entre filosofía y sociología; el objeto se ha dicho ayer (Caturelli) es la sociabilidad; pero la diversidad proviene de la diversidad del objeto formal y, según esto, se diversifica el método dejando a la sociología su autonomía; también es posi-

ble una interpretación cristiana de la sociología como en Juan XXIII en sus dos encíclicas; dinamizan el hecho de la convivencia humana en un plano universal y el conocimiento de la dignidad de la persona. Volvió sobre el corazón del tema el profesor GIOVANNI CALÓ: Sostuvo que en el pensamiento de Spirito había un claro, que no es lo mismo decir que la filosofía debe tener un método y que la ciencia debe sustituir a la filosofía; el método es científico según la naturaleza de la ciencia y reducir la filosofía a ciencia sería eliminar el espíritu; cierta regularidad de lo que es libre, es posible y puede darse una regularidad no negadora de lo que es libre, es posible y puede darse una regularidad no negadora de la libertad. Es posible, en ese sentido, una sociología como ciencia y en la determinación de su objeto no es extraña la filosofía pues el sociólogo hace el filósofo cuando lo fija; hay una realidad fundante que es la sociabilidad y la actividad presupone el espíritu. Caló sostuvo también que no existe una sociología normativa sino sólo descriptiva e histórica. Sin embargo, el profesor PAOLO TUFARI (Gregoriana-Roma) relató su experiencia norteamericana y dijo que allí no se habla ni se plantea el problema del objeto sino de los objetos de la sociología; se adhiere simplemente a los hechos y esto ha proporcionado adelantos sin que el sociólogo pierda el sentido de su limitación. Si hoy la sociología vuelva a la filosofía no lo hace como sierva sino practicando un "sano relativismo".

Llegados a este punto, el profesor De Jonghe (que debía ausentarse) intervino para resumir y responder como sociólogo a quienes habían hablado; fue sumamente breve, pero que no respondió ni resumió lo dicho aunque, al final, se entendió que el sociólogo debe recurrir a la filosofía y pedirle sus principios.

Acto seguido intervino el profesor PIETRO PRINI (Perugia) para expresar que el pensamiento se condicione con el pensamiento y la situación concreta en la encarnación social que asume la sociología; la sociología del conocimiento muestra que las condiciones sociales determinan, en cierto modo, el pensamiento; así, la filosofía no puede prescindir de la sociología, pero la sociología no puede ser neutra pues un discurso indiferenciado no es salida para esta crisis; también desde lo interno de la sociología nace la experiencia filosófica como búsqueda de una teoría del diálogo. La urgencia de un diálogo con los filósofos de la ciencia fue puesta de relieve por GIORGIO BRAGA (Milano) y el tema de la intersubjetividad en el plano metafísico reapareció en la intervención siguiente del profesor FERDINAND ULRICH (Regensburg), quien sostuvo que la reflexión sociológica implica una reflexión metafísica en el horizonte de la intersubjetividad fundada en el amor; por eso, la sociología debe afirmarse (puesto que la persona lo es sólo a través del *tú*) como servicio del yo al *tú*.

La temática del congreso como tal fue el objeto inmediato (como también el modo de encararlo) del profesor ADOLFO MUÑOZ ALONSO (Madrid) quien dijo que, al parecer, *no hay acuerdo* entre filosofía y sociología. Pareciera que los hechos sociales no entraran en el campo de la filosofía y esta misma aparece sociologizada; una filosofía (previa) de los principios parecería superada y los hechos serían la realidad. No es pues fructífero el diagnóstico entre filósofos metafísicos y sociólogos científicistas; no se sabe lo que son los hechos sociales si no se esclarece lo que es la persona y la sociología científicista no quiere investigar el *qué* de los hechos sociales; pero existe una exigencia de investigar los hechos sobre *sí mismos* en su relación con la *persona*. La sociología científicista no sería humanística sino "antropofágica" como, dijo Muñoz, "ciencia cancérgica de la persona humana"; el ejemplo de la psicología es claro pues puede progresarse, pero sin que progrese el hombre, se puede saber y no *saberse*;

en ese sentido, todos los carriles pueden ser buenos y válidos para llevar mercancías... pero no si deben transportar hombres.

El tema específicamente epistemológico fue considerado por el profesor AGAZZI (luego de la intervención un tanto explosiva de Muñoz) para sostener que es la misma sociología la que debe preocuparse y no los epistemólogos para forjar un sistema de proposiciones; en modo alguno se anula aquí la libertad aun en las soluciones más técnicas, pero se distingue claramente de la filosofía; la sociología no pronuncia juicios de valor, pero tampoco está en condiciones de mejorar la sociedad.

En esta misma línea epistemológica intervino el profesor DIETRICH VON HILDERBAND (College of New Rochelle, New York) quien sostuvo que la sociología es cierta ciencia natural que existe separada de la filosofía (en el pensamiento actual) pero, luego de una referencia muy precisa a la gnoseología tomista, concluyó que la sociología *presupone a la filosofía* pues aun cuando se dice que la sociología es absolutamente independiente de la filosofía, lo que se dice es también una tesis filosófica. Insistió aun más en este sentido el profesor LUIGI ROSA (Aloisianum-Gallarate) porque el sociólogo no puede no suponer una idea de la sociedad (como la filosofía) y de ahí el peligro de confusión (como en el caso de la intervención del profesor Tufari); coincidiendo al menos en parte con Caló, el profesor Rosa cree que la sociología no debe concluir normas pues saldría de su campo, pero aun en la investigación algo de filosofía se hace; y, en verdad, no está prohibido entrar los unos en el campo de los otros, pero siempre que se haga distinguiéndolos. Así pues, ya admitir una respuesta al tema implica admitir una distinción entre sociología y filosofía, dijo el profesor GIANFRANCO MORRA (Bologna); si así no fuera y tuviese razón Spirito, el Congreso no tendría sentido. Si ponemos la atención sobre la sociología actual, Morra cree que la sociedad es el lugar de emergencia de los valores; por eso es necesario ligarla a la Antropología lo cual ya no puede hacer la actual sociología y ponerla sobre el plano fenomenológico donde se reconoce el momento dialógico *yo-tú* puesto de relieve por Caturelli y Sancipriano. La sociología, al no poder resolver este problema, debe aceptar su insuficiencia y su subordinación a la moral dentro de una interpretación jerárquica y sistemática: "distinguir para unir". Con estas palabras del profesor Morra y una breve intervención del profesor G. GEMMELLARO (Ateneo Salesiano-Roma) se concluyeron las tareas del día 4, para trasladarse todos al Municipio de la ciudad en cuya Casa de la Cultura fueron recibidos los congresistas por las autoridades. Pronunciaron discursos, luego de breves palabras del profesor Giacon, los profesores GIOVANNI CALÓ, Madame VON HILDERBAND, ALBERTO CATURELLI y ADOLFO MUÑOZ ALONSO.

El día sábado 5, se reanudaron las deliberaciones precedidas por breve introducción del profesor Giacon quien hizo una oportuna sistematización de todas las posiciones.

El profesor UGO SPIRITO (Roma) inició una extensa exposición en la cual sostuvo, como no cristiano, que son importantes estos congresos porque en ellos se puede apreciar la transformación actual del Cristianismo; luego, siguió Spirito, asistimos a un nuevo modernismo, pero de la Iglesia y que es demitización (para emplear la palabra de moda) y ecumenicidad (que para Spirito debe ser científica); para ésta no debe existir más una total intransigencia sino que el amor debe ser para todos; la satisfacción que se siente por esto implica ciertas reservas en cuanto al modo: La *pacem in terris* se dirige a todos y es como la carta de sus derechos, de sus derechos con amor y, para ella, basta decir

sum para haber dicho *sum dignus*. Pero, para Spirito, *derecho y amor son términos que no pueden coexistir*, como pasa en la familia en cuyo seno, cuando se recuerdan los derechos es porque no hay más amor. Hay pues un dualismo entre derecho y amor por el cual el Cristianismo se opuso a Roma y el Cristianismo es, así, verdadero comunismo; en el siglo XIX nació el marxismo contra las cartas del derecho burgués porque el Cristianismo no tuvo fe en su comunismo, en su instancia antijurídica; así pues, el marxismo hereda las exigencias del Cristianismo. Pero ahora el marxismo es anacronismo (también habla de derechos en cuanto asumido por la ciencia y es lamentable que en la *Pacem in terris* no se haya ido más allá; pero esto no podía ser porque la *ciencia* tiende a realizar un ecumenismo que ya no pertenece a la Iglesia. Por ello, más allá de la ingenuidad del profesor Tufari (puros filosofemas de la filosofía analítica) que sería una traición al Cristianismo, es necesario hablar de una *ciencia* que asume las exigencias más profundas de la religión y de la ciencia misma y, en ese sentido, es el único conocimiento.

Expongo con cierta extensión el pensamiento de Spirito porque, esa mañana, promovió la discusión; en efecto, Mons. PIETRO PAVAN, luego de agradecer su intervención al profesor Spirito, recordó que para el Papa Juan, *el hombre es verdad* (como él decía), no es error y ese es el espíritu de su Encíclica; tiene deberes y derechos emergentes de su socialidad esencial. Pero si Spirito contraponen derecho y amor ¿es posible un amor sin verdad? El derecho encuentra su cumplimiento pleno, precisamente, en el *amor*, pues de lo contrario el amor sería sentimentalismo; de la afirmación del derecho se pasa a la del deber pero esto no tendría sentido sino en el hombre como *persona* (fuente del derecho); ni individualismo, ni comunismo: El Cristianismo es *comunidad* que se vivifica en el desarrollo de la persona y la libertad de los otros (amor-libertad-derecho). Mons. Pavan concluyó invitando a releer la Encíclica del Papa Juan. A esto agregó el profesor Caló que el amor no excluye el derecho sino que lo supone y lo supera. Mons. GIORGIO GIANNINI (Roma) fue más al fondo y su exposición se refirió, primero, a la fundación de la sociología y, segundo, al concepto de ciencia; en efecto, respecto de lo primero, cuando se trata de la fundación de la sociología (en la exposición de Battaglia) interviene la filosofía pero cuando se trata del pasaje del valor al valor no se trata ya de una participación en el ser que exigiría una ulterior fundación porque, en Battaglia, aun se implica un subjetivismo y no un objetivismo del ser; una verdadera fundación adviene si lo objetivo se refiere al ser en sí síntesis con una doctrina de la persona. En cuanto a lo segundo, el profesor Spirito, propone un concepto de ciencia oscilante pues, por un lado, es la que hace la *unificación* y, por otro, mantiene su sentido *positivo*; esta oscilación se funda en la relación *parte-todo* de su filosofía; pues habla de un todo extensivo a las partes, un Absoluto inmanente el cual todo no funda la parte totalmente; esta es la razón de aquella oscilación pues transfiere indebidamente el concepto de todo de un sentido en otro, como todo inmanente y como todo trascendente.

Luego de la intervención muy precisa del profesor Giannini, GIOVANNI BORTOLASO (Roma) insistió en que la sociología puede proporcionar datos a la filosofía para que ésta no sea abstracta sino concreta y, a la inversa la filosofía a la sociología —sobre la base del concepto de “humanitas”. Se leyó un trabajo del profesor FRANCO FERRAROTTI (Roma) que estuvo ausente y el profesor UBALDO PELLEGRINO (Milano) reexpuso las tesis tomistas en cuanto a las relaciones entre sociología y teología.

Llegados a este punto, PAOLO VALORI (Roma) estudió la relación entre el condicionamiento sociológico y el conocimiento ético; supuesta la distinción entre sociología como ciencia de hechos y moral como ciencia de normas, no se puede ignorar el elemento sociológico; la imputabilidad de los principios morales se aplican diversamente según el momento histórico, y ciertas circunstancias; hasta se debería hablar de una ética sociológica e histórica pues existe cierto tipo de juicios morales que deben adaptarse a la evolución sociológica. A lo que el profesor VON HILDEBRAND observó que aquello que puede cambiar es el *conocimiento* de los valores y no los mismos *valores*. Observó, por su parte, el profesor VINCENSO CILENTO (Bari) que no debe olvidarse que la *historia* es el fundamento de los problemas sociales y que la sociología y su acción es momento de la historia.

La profesora A. M. JACOBELLI ISOLDI (Roma) retornando al tema epistemológico, sostuvo que la relación se ponía como sociología o filosofía y que había que buscar la conciliación de la vía media: Por un lado el "hecho humano" preñado de valores que debe separar la sociología y, por otro, la "teorización" o el paso del hecho a la ciencia; así surge la *societas* en cuanto empeño del hombre por realizar su deber-ser en la efectiva relación social. A continuación el profesor GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS (Padova) señaló los aportes que la sociología puede proporcionar a la pedagogía y el profesor BENEDETTO D'AMORE (Rev. Sapienza-Roma), luego de insistir en la relación epistemológica entre Sociología y filosofía, sostuvo que la consideración del otro entra en la constitución misma del hombre y que la sociología parece tender a condicionar esta actividad. La misma finalidad última de la filosofía la hace también práctica, pero es la filosofía la que *valora*; la sociología y la filosofía, como ciencias del hombre, no deben alejarse una de otra pues ambas son capítulos de la verdad. La última intervención correspondió al profesor ARMANDO CATEMARIO (Roma) quien creyó necesario hacer notar que Cristo conserva el derecho sin negarlo pues viene a cumplir la ley y que para llegar al amor es necesario pasar por el derecho: Cristo cumple la *ley* para predicar el *amor*; luego el ser del hombre es digno (derecho) de ser amado y sin amor no habría "legalidad" cristiana. En cuanto a la relación sociología-filosofía, es claro que un sociólogo no quiere ser filósofo y la intervención del profesor Tufari, en el fondo, denuncia una filosofía invadente que impide el desarrollo de una teoría desde lo interno de la sociología.

3. *Conclusión.* La relación conclusiva estuvo a cargo exclusivamente del profesor FELICE BATTAGLIA ya que el profesor De Jonghe tuvo que ausentarse. Según Battaglia, más allá de las agudas intervenciones de los presentes, había faltado el diálogo con los sociólogos quienes promovieron el tema de este año pero no asistieron al Congreso, al menos en la medida esperada. Los sociólogos proceden como los científicos determinando su objeto, pero aun es necesario aclarar cómo construyen su propia ciencia. Como filósofo, Battaglia se declaró un poco turbado pues se han invocado tantas cosas y "despachado" a la genuina filosofía; la filosofía asume todo sin cerrarse en lo particular; la sociología se integra con las otras ciencias pero sin confundirse con ellas. Ciertamente se ha hablado de "rigor", pero todas las ciencias aspiran a ser rigurosas (tienen su propia rigurosidad) aunque muchas no lo logren; pero no se sabe cómo se verifica este rigor; luego, no hay tal absoluta verificación y rigor y la neutralidad de la sociología será una explicación pero, en sí misma, es imposible. También se ha dicho que es ciencia ambigua, pero esto se puede decir de toda ciencia.

En rigor, la sociología no es budista, cristiana o marxista como disciplina; pero se han usado estas expresiones, calificaciones que surgen de aquel confín que se acepta o no se acepta y de allí (de esta premisa interna o externa al sistema) provienen estas denominaciones. Luego, no existe sociología que no proceda con alguna premisa que da color a su sistema. Y lo que, en el fondo se descubre, es que el hombre es un *animal valutativo*.

Por mi parte, yo diría que esto también es una premisa. Por tanto, es necesario retrotraer todo a las premisas y, desde allí, resolver la cuestión del fundamento que es la primera y de la cual todas las demás dependen.

Con breves palabras del profesor Carlo Giacon terminó este XIXº Congreso de Gallarate, llevado a cabo en la comunidad de vida total, en la amistad y el diálogo cotidiano.

III. — *La educación religiosa*

Xº Convegno 'Scholé', Centro di Studi Pedagogici fra docenti Universitari. Tema general: La educación religiosa - 7 al 9 de setiembre, Brescia, 1964.

Por décima vez se ha reunido el Congreso Scholé desde el año 1954, cuando se realizó el primer encuentro en Gargnano (Lago de Garda) como resultado del Centro surgido en la ciudad de Brescia por iniciativa de la Editorial "La Scuola"; en aquella primera oportunidad, los relatores fueron los profesores MARIO CASOTTI y el lamentado e ilustre filósofo LUIGI STEFANINI. Es necesario tener presente que la ciudad de Brescia ha llegado a ser el centro de los estudios pedagógicos italianos y, en verdad, es algo así como el Gallarate de la pedagogía gracias a la iniciativa de la Editorial "La Scuola" y a un grupo de intelectuales italianos como Caló, Agazzi, Casotti y varios otros. Este año el tema propuesto —que siempre ha sido objeto de polémica, discusión y permanente reflexión— ha sido el de la educación religiosa y se llevó a cabo en la ciudad de Brescia.

El día 7 por la mañana comenzó la jornada con la palabra del profesor ALDO AGAZZI, secretario del Centro; le siguió inmediatamente el presidente del Congreso, profesor GIOVANNI CALÓ (Univ. de Firenze) quien hizo referencia a los principales problemas actuales y, de modo especial, a la ecumenicidad contemporánea, invitando a los profesores presentes a trabajar sobre el esquema introductorio preparado por el profesor Nosengo.

La gran mayoría de los profesores presentes eran italianos y la representación extranjera estuvo constituida por el profesor ADOLFO MUÑOZ ALONSO (Madrid) y el autor de esta nota (Córdoba-Argentina).

La relación introductiva estuvo a cargo del profesor GESUALDO NOSENCO (Roma). El conocido pedagogo y filósofo de la educación, al comienzo de su minuciosa exposición, aclaró que el tema del Congreso no era el de la enseñanza de la religión sino algo mucho más profundo que es la educación religiosa. Metafísicamente, el hombre aparece como creatura (ente finito) y este *sentirse creatura* es el sentimiento fundamental sobre el cual se desarrolla la religión como hecho natural; luego, es siempre una *relación*. La religión, en la Biblia, se presenta como *diálogo* de la salvación y, desde el punto de vista de la educación, como una relación personal (del discípulo) con Dios. Pero

para hablar de educación religiosa es necesario referirse a una religión positiva que, en este caso, es el Cristianismo. Para éste, el diálogo es relación y el contenido es la relación misma, interrumpida por un rechazo; luego, el contenido de la educación religiosa es la historia de la salud. Esto tiene una meta personal como formación del hombre y, para ello, se implican los problemas del conocimiento del catecúmeno, de la metodología misma. Sobre este esquema, amplió Nosengo el planteo de los problemas extendiéndolos a un "programa" general, al estudio del ambiente y a un final estudio del ateísmo, al cual calificó de "innatural". Concluyó con referencias bibliográficas fundamentales.

El profesor FAUSTO BONGIOVANNI (Génova) sostuvo que era necesario esclarecer el concepto de creaturalidad y rechazar la educación fundada en el miedo, que no es amor; en el Antiguo Testamento la relación dialógica es "renovación de la prueba" y en el Nuevo es diálogo de la "salvación"; de este modo, en cada hombre se renueva la historia sacra y el maestro tiene una tarea incluso "confidencial"; quien enseña desaparece (debe desaparecer) ante Aquel a quien se cree y en quien se cree. El profesor CAPPELLINI indicó cierto trasfondo psicológico de esta educación que puede ser racionalmente rechazada o resistida; la introversión narcisista es lo contrario del diálogo y las resistencias a la religión suelen provenir, lo más frecuentemente, por motivos de inmadurez afectiva. A esto acotó el profesor ALDO AGAZZI (Milano) sus observaciones sobre el sentimiento religioso y la inevitabilidad, cuando se habla de educación religiosa, de tener un *modelo* positivo de religión (incluso en el ateísmo). El profesor ADOLFO MUÑOZ ALONSO (Madrid) fue más lejos pues sostuvo que la educación religiosa tiene una originalidad propia; el hombre es un ser religioso y en su relación con Dios el educando es "creatura de amor"; por eso la no-religiosidad es traición al ser religioso del hombre; la religión *reconstruye* la naturaleza del hombre; el ser del existente es amor creatural y la Redención se inserta en la naturaleza del hombre. Esto fue un salto histórico y lo dio Dios; de modo que es también ligar la fe a la fidelidad consigo mismo (crearse a sí mismo) y el pecado es querer ser Dios sin Dios. La esencia de la religión es *plegaria* (más que diálogo) como palabra de Dios cuando *crea* y cuando se hace *carne*; el diálogo como plegaria comienza en el Nuevo Testamento y hay que *enseñarla*. El mundo actual padece una crisis que es el querer vivir sin Dios y, por eso, el mundo puede concluir mal. Todo depende de Dios y aquí se inserta la responsabilidad de los cristianos.

Insistió, el profesor DINO CORALLO (Bari), en el aspecto de la autoridad en la educación pues sin aquella no se podría hablar de religión y concluyó sosteniendo no sólo que la educación es educación religiosa, sino la *ejemplaridad* del maestro en cuya vida demuestre la verdad de la religión; aquí reposa toda la *metodología* que debe mostrar que todo lo que se hace está dentro de la religión. Precisamente, como se había dicho que la esencia del hombre es amor a Dios, el P. BENEDETTO D'AMORE (Roma) señaló que esto no podía excluir la obra de la razón, ya que el conocimiento racional es presupuesto del acto religioso; no pueden ser religiosos los entes que no sean intelectivos y sólo después se pasa al reconocimiento práctico. A estas palabras hizo referencia breve el profesor MUÑOZ ALONSO, quien no había sostenido una disminución de la razón. Este diálogo fue entablado también por los profesores PERETTI, CORALLO y D'AMORE. El profesor JULIO BONAFEDE (Palermo) observó que la coherencia entre enseñanza y religión debe ser completa y debe

adecuarse la tradición al tiempo; exigió una buena preparación del enseñante en filosofía y señaló que la lectura cotidiana de la Biblia requiere una preparación especial; concluyó indicando que, para ROSMINI, la religión es interna a todo y, en ese sentido hizo referencias a GIOBERTI, LAMBRUSCHINI y LABERTONNIERE. En esta línea el profesor PERETTI (Padova) trató de mostrar que el mero inteligir la verdad podía ser la manifestación catequética del racionalismo; por eso insistió en el *facere* como *vida* que no se "enseña" sino que se vive; más allá de sus indicaciones de tipo psicológico y sociológico, había aquí cierta coincidencia con el profesor CORALLO. El mismo profesor PERETTI señaló sus dudas sobre el establecimiento de una facultad teológica en Italia y, sobre este tema, intervinieron brevemente CALÓ, D'AMORE y varios otros. A todo lo cual vino a poner en duda el profesor ZABALLONI (Roma) que hizo de "abogado del diablo" preguntándose si de veras existe, hoy, una exigencia religiosa (en la juventud soviética por ejemplo) y cómo y cuándo se debía insertar la religión positiva en la natural.

El día 8, luego de una referencia a la juventud "sin Dios" de los países soviéticos por parte del profesor BONGIOANNI, el profesor ANTONIO QUACQUARELLI (Bari) insistió (en desacuerdo con BONAFEDE) en el hecho que toda educación religiosa debe partir de la lectura de la Biblia, cuya narración es simple y universal; esto debe hacernos tener presente el símbolo, pero toda acción catequética (como hacían los Padres) debe hacerse en función de la Escritura. En este sentido, señaló la mala formación de muchos sacerdotes, pues lo que saben lo saben sólo por manuales: Con ellos, no es posible entenderse... No abusemos de la paciencia de Dios, concluyó QUACQUARELLI. En favor de BONAFEDE intervino PERETTI y en favor de QUACQUARELLI, NOSENGO, e igualmente CALÓ. Por mi parte, la lectura de la Biblia, aun en los niños, me parece necesaria y, por experiencia, creo que proporciona óptimos frutos. El profesor AGAZZI aclara que él ha atacado el psicologismo y el sociologismo y no la psicología y la sociología, que no hay contradicción entre afectividad e inteligencia y que está por la lectura inmediata de la Biblia y, en ese sentido, opina, en general, el profesor SANTOMAURO. En cambio, supuestas las observaciones teóricas ya propuestas, el profesor SERGIO DE GIACINTO señaló las dificultades del *cómo* (momento práctico) de la educación religiosa, mientras el profesor BERTOLINI (Inst. Bocconi, Milano) encaró el problema desde el punto de vista psicopedagógico; en esa línea señaló la responsabilidad que tiene el educador frente a la irreligiosidad contemporánea; pero ésta no es tan cierta, pues como educador sostiene que es evidente que los jóvenes sienten una gran sed de religiosidad; quizá, en el fondo, no sea otra la exigencia que aquella de volver a la coincidencia entre lo que decimos y lo que somos.

A. CATURELLI (Córdoba, Argentina) sostuvo que no se puede hablar de educación religiosa si, previamente, no se pone el tema de la *familia* (señalado al pasar por el profesor NOSENGO). El hombre *es* en una familia (aun cuando sólo hay la ausencia de ella) desde que el hombre se-sabe; pero este autodescubrimiento implica el descubrimiento del *ser*, lo cual (como conciencia del yo) pone el *tú*; el espíritu es pues intuición del ser (intelecto), presencia del ser al espíritu (memoria) y amor del ser (voluntad); en cuanto participado, consiste en *religatio* a Dios y, en cuanto amor del ser (y del tú) tendencia a la trans-fusión yo-tú en el único tú que funda el matrimonio. En el hombre cristiano, todo esto aparece asumido por Cristo y el niño aparece como la *unidad-lograda* del amor; pero este niño es el resultado de la coincidencia del amor humano con el acto eterno de creación de Dios; luego,

no hay propiamente diálogo, sino *trilogo* y la educación religiosa en la familia reconoce un único Maestro presente siempre que funda el "ambiente de amor" sin el cual no hay educación; el cuerpo del niño aparece como sacro y Cristo es el modelo; los padres son testimonios vivos (ministros) que nunca deben mentir y sí vivir en comunicación con los hijos que inauguran el "nosotros"; este proceso deviene proceso *autoeducativo* y, en ambos, en padres e hijos, proceso de "edificación" del hombre en Cristo.

Retrotraídas las cosas a un plano teórico, intervinieron los profesores CATEMARIO y DE NEGRI; el profesor ARMANDO CATEMARIO (Roma) mostró las ampliaciones de la educación religiosa con la sociología y una ética aplicada, y el profesor DE NEGRI sostuvo la necesidad de volver a analizar, más en concreto, la actividad educativa que implica la formación de *hábitos* respecto de determinados valores y estos valores deben ser habituales; la religión aparece como salvación propuesta que implica elección de parte del alumno; toca al educador elegir los valores propuestos. Siempre se impone la *elección* para encontrar el punto de partida (momento kerigmático) para lograr el punto de llegada; el centro común es el Credo; después viene la diversificación según las circunstancias dadas más adaptadas a la vida cotidiana; aquí señaló el papel de las virtudes infusas en relación con las virtudes naturales y la colaboración de la gracia sanante. De este modo, la educación debe orientarse a crear una *familiaridad con el allende*.

Interviene aquí la señorita ORLANDO para subrayar algunos puntos referentes a la psicología de la infancia y la necesidad de un "clima religioso" y la necesidad de devolver al niño su *capacidad de silencio* salvándole de las alienaciones y, en el fondo, poner siempre el respeto de la verdad; en este clima de empeño, de alegría y sacrificio casi en todos los pseudoproblemas. El profesor QUACQUARELLI insistió en su ácida (y yo creo que justificada) crítica a los Seminarios; aclara el profesor DE GIACINTO e insiste el profesor BONAFEDE en el tema de la Facultad teológica, a lo cual se agregan las consideraciones demasiado generales y enumerativas del profesor GIUGNI (Nápoles).

E. P. CSONKA (húngaro) dijo que el método tiene que ser históricamente estudiado; ahora se critica al catecismo tridentino, pero Lutero fue el padre del catecismo, pues sostenía que el pueblo es incapaz de comprender la Biblia. Por otro lado, países como Italia que no han pasado por la experiencia del protestantismo, deben reconocer que bien puede ser gracias al catecismo. Por eso, el tema debe ser retomado en todo su complejo sabiendo que no hay soluciones perfectas. El profesor ZABALLONI (luego de muchas interrogaciones sobre el estado del Cristianismo en Hungría dirigidas al P. Csonka), creyó necesario hacer notar que existe el sentido religioso, pero puede ser sustituido (como en Rusia); este sentido debe ser cultivado y los cristianos no deben encerrarse en sus propias instituciones; luego sostuvo que hay que comenzar desde la religión natural (que es teísta) para insertar a la Iglesia. Hizo muy interesantes observaciones concretas para concluir señalando la actual nostalgia de Dios.

En la mañana del día 9, el profesor BONGIOANNI señaló el proceso de aculturación actual que incide en la educación religiosa y el profesor PERETTI dijo que lo dejaba perplejo la opinión de Zaballoni acerca de la relación de religión natural y sobrenatural, desde el punto de vista psicológico, pues no se sabe cómo satisfacer la curiosidad del niño y la inserción de Cristo en las diversas formas de vida; en este mismo sentido insistió el profesor CORALLO, pues sostuvo, la religión natural no existe de hecho, aunque no habría con-

tradicción con Zaballoni, pues éste habla en el plano psicológico de la religiosidad natural, no de la religión natural. Pero, como desde el principio está la gracia, no se puede hacer esta separación. El profesor AGAZZI enumeró varias observaciones, una de las cuales merece citarse, pues hizo notar su oposición a que ahora se tenga que insertar la terminología aristotélica en el catecismo... La profesora ORLANDO preguntó al profesor ZABALLONI si era posible encontrar jóvenes con disposiciones al ateísmo, a lo cual ZABALLONI responde que sus palabras no constituían una conclusión sino una comprobación, pues en ciertos estados clínicos, en algunos sujetos se muestra cierta inclinación a la negación (aunque sean pocos). Con algunas aclaraciones de D'AMORE y AGAZZI, el congreso se acerca a su fin con la relación final del profesor NOSENGO y las reflexiones conclusivas del profesor CALÓ.

En efecto, JESUALDO NOSENGO hizo un resumen y una breve sistematización de los temas tratados: Naturaleza de la religión, metodología, el problema del diálogo, las perspectivas psicológicas, los problemas didácticos, la plegaria, la educación religiosa en la familia, las direcciones educativas. Expresó NOSENGO que se ha hablado mucho de psicología y sociología, pero debe tenerse presente que el maestro no debe ser ni una cosa ni la otra, sino pedagogo. Debe hablarse, más bien de consagración desde dentro de cada cosa; respecto de la Biblia, es simple su estructura, pero puede ser difícil; por tanto, es menester preparar al niño para entrar en ella. En cuanto a la exigencia de Dios, existe siempre en el hombre; en cuanto a los jóvenes, señaló que no se trata tanto de tener fe en ellos, sino que los jóvenes crean en sus maestros y esto sólo se logra cuando hay amor auténtico; se trata, para el maestro, de ser como el buen Pastor.

El presidente del Congreso, profesor GIOVANNI CALÓ, dijo el discurso final que fue, también, una toma de decisión doctrinal sobre el tema general. En efecto, sostuvo que no existe religión natural, pues se trata de un extracto filosófico; no hay religión que no sea positiva como sentimiento concreto de lo divino. En cuanto a la disposición del sujeto, en los orígenes no es clara (para él) aunque lo sea ontológicamente; se advierte que es un sujeto de-ontológico que tiene conciencia de ciertos valores que conducen a un Valor absoluto; el hombre necesita intuir estos valores realizados en la realidad y así aparece el Valor absoluto como una realidad (Dios). Y a este valor no podemos tender si de El no venimos. Aquí insertó la relación entre filosofía y religión y debemos crear las condiciones para que en el niño se forme la conciencia del límite, de lo que excede a la razón; esto sin olvidar que el Cristianismo ya presente por sí mismo todos los elementos para una educación completa del hombre que se realiza en los valores personalizados. La educación cristiana debe, pues, comenzar desde Cristo en cuanto esta Persona es la revelación, al niño, de su naturaleza divina. Por eso, la primera educación del niño debe estar impregnada de amor, manteniendo la conciencia de que ciertas verdades son de *siempre*, eternas; precisamente aquí debemos tener presentes las circunstancias sociológicas y psicológicas del niño de quien debemos conocer su "status". Lo cual implica, obviamente, la necesidad de una graduación en la educación. En ese sentido, el auténtico sentido de la educación religiosa no se resuelve con la mera enseñanza religiosa en las escuelas.

Con lo cual había concluido el Xº Congreso de "Scholé".

V. Valores humanos y progreso, hoy

IIº Congresso Internazionale degli Scrittori e Pensatori Cristiani, promosso dal "Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali". Tema generale: Valori umani e progresso, oggi, Bologna, 27-30 settembre, 1964.

a) *Antecedentes.* El año 1961 se llevó a cabo en la ciudad de Nápoles, en el mes de octubre, el Congreso Internacional promovido por el Centro italiano de estudios científicos, filosóficos y teológicos y la Unión de poetas y escritores; de aquel Congreso surgió el actual "Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali", el alma del cual es el profesor R. P. BENEDETTO D'AMORE, actual director general. El Centro proclama un común denominador doctrinal, pues afirma en sus estatutos "una concepción espiritualista de la persona y de la sociedad"; al mismo tiempo, en la dispersión actual, "que es causa de infecundidad de investigación y de unilateralidad de direcciones", quiere dar a los hombres "fe en la potencia de la verdad y de los valores morales y espirituales". En 1961 fue elegido presidente el profesor PAOLO BREZZI, de la Universidad de Nápoles, y el profesor BENEDETTO D'AMORE, ya citado, director general. Entre las múltiples tareas que se propone el centro, encuentros, semanas de estudio, conferencias, cursos especiales, la publicación de su revista, etc., debe tenerse presente el de realizar un gran congreso internacional cada tres años. El primero, sobre la unidad europea en sus implicaciones culturales, se llevó a cabo, como se ha dicho, en 1961.

b) *El Congreso de Bologna.* Este año tuvo por tema el arduo cometido de dilucidar las relaciones entre los valores y el progreso humano, en la actualidad; se llevó a cabo en el salón Santo Domingo, y la sesión inaugural comenzó el domingo 27 con el saludo del profesor MARIO PENSA (Bologna) y la lectura del discurso del Cardenal GIÁCOMO LERCARO. A ésta siguieron las palabras del Subsecretario de Estado ANGELO SALIZZONE, las del Maestro General dominicano R. P. ANICETO FERNÁNDEZ. Por fin, luego de la lectura de una carta saludo del Card. CINO GNANI, de parte del Papa PABLO VI, dio comienzo el Congreso con la palabra introductoria del Rector Magnífico de la Universidad de Bologna, profesor FELICE BATTAGLIA. Para Battaglia, los valores tienen el carácter de la historicidad, en cuanto expresados en el tiempo; pero rechazó la idea de un progreso continuo, pues comprobamos involuciones y retrocesos; en efecto, "la idea de progreso, dijo, es sometida a un severo examen crítico a la luz de algunos datos del pensamiento cristiano"; bajo esta luz valoró el progreso técnico desde Ricardo de Mediavilla a Nicolás de Cusa. Así, en la libre elección del hombre reside el valor mediante el cual se individualiza en la historia el progreso o la involución.

Por la tarde comenzó el "corpus" mismo del Congreso con las tres relaciones oficiales sobre el aspecto filosófico del tema, a cargo de los profesores PIGNEDOLI, CATURELLI y SCIACCA. El profesor ANTONIO PIGNEDOLI (Universidad de Bologna) se refirió al tema *El hombre frente a algunos hechos cruciales de la ciencia contemporánea*, a los cuales enumeró con riguroso conocimiento científico; pero estos hechos aunque fundamentales, son difícilmente encuadrables en una visión coherente, por lo cual se abre el peligro de caer en afirmaciones no sostenibles. Ante todo, es fundamental estudiar la relación entre determinismo y probabilismo en la ciencia física, puesto sobre todo con la mecánica cuántica; se pasa luego a discutir no sólo el principio de indeterminación de Heisenberg, sino el de complementariedad de Bohr y las "va-

riables desconocidas", las "interfenómenos" y las implicaciones propias; trató de mostrar que existe una compatibilidad entre causalismo y probabilismo en la dependencia de las distribuciones probabilistas por un nexo causal, expresados por las mismas ecuaciones diferenciales de la mecánica cuántica. También discutió la evolución del principio de relatividad en relación a la posición y destino del hombre. Por fin, como caso especial entra aquí la investigación espacial; sobre ésta, tanto como sobre la Cibernética en sus relaciones con el conocimiento, el pensar debe saber liberarse de las ilusiones o de los milagrosismos fantácticocientíficos.

Quien esto escribe (Universidad de Córdoba) se refirió al tema *¿Decadencia o progreso en la civilización actual?*, planteado como pregunta que se refiere a nuestra civilización como cierto todo en el cual estamos insertos; se trata de saber si "viene a menos" o no, para lo cual es necesario "leer" en los "signos" de nuestro tiempo. Los cuales remiten al pensamiento moderno que culmina con la identificación de ser y pensar (adecuación perfecta) que produce la crisis o "estallido" de la razón hegeliana generando las principales direcciones del pensamiento actual, sólo salvables mediante la reunión de lo disperso en una dialéctica de la *inadecuación perenne* de ser y pensar. Así, los momentos de la civilización actual pueden coexistir sin destruirse en la dialecticidad "abierta" como sumisión humilde a la presencia trascendente del ser en el ente. La crisis (que ya ha producido millones de muertos) se recupera en esta dialéctica que posee los caracteres de a) la *implicación* de todos los momentos; b) la *totalidad metafísica* que significa que el ser se muestra en el yo y es éste apertura al tú y ambos al tú infinito, con lo cual se abren los problemas antropológico, ontológico y religioso; c) *ciencia y técnica* como estructuras positivas constitutivas del hombre; d) *totalidad empírica* que es la actual presencia del mundo a sí mismo, y e) la *infinitud cósmica* (o "infinito exterior") a la cual se abre el hombre actual en las investigaciones y viajes espaciales; la civilización actual se sitúa en la confluencia de este "infinito interior" en que el hombre consiste y en el "infinito exterior", todo lo cual, si bien proporciona una imagen optimista del mundo, muestra el *riesgo mortal* al cual se encuentra asomado. Esta es la aventura histórica del hombre de la segunda mitad del siglo actual.

El profesor MICHELE F. SCIACCA (Universidad de Génova) expuso su posición en su tema *Mito y verdad del progreso*; indicó que aquello que está maduro, necesariamente no progresa; en efecto, la "Divina Comedia" no progresa, la "Metafísica" de Aristóteles tampoco progresa como no progresa "Don Quijote". ¿Por qué? Porque son obras maduras, no susceptibles de progreso. En cambio, la ciencia empírica y la técnica progresan siempre porque siempre son inmaduras, nunca concluidas, siempre imperfectas. Luego, hay una idea falta, nociva, de progreso que atribuye este progreso al desarrollo científico. Esta idea falsa nace con el iluminismo moderno que reduce todo a puro progreso exterior. Tal es el ámbito donde se ejerce la libertad de elección, donde el hombre es esclavo, precisamente, de las elecciones, como los grandes políticos que son los niños de la historia, aunque sean genios, pues lo son en su línea. Este es el *mito* del progreso. El auténtico progreso, es el progreso *interior*, el progreso del espíritu por el cual el hombre alcanza su madurez. Tal es la *verdad* del progreso.

Luego de las tres relaciones, se fueron tejiendo las correlaciones, todas breves por desgracia —pues los temas del Congreso eran muy amplios y los oradores muy numerosos—; el primero fue el profesor JULES CHAIX-RUY (Uni-

versidad de Grenoble), quien expuso agudas y concisas reflexiones sobre *Lo que será el hombre de mañana, qué será su cultura*; a él le siguieron ANGELA MARÍA JACOBELLI (Roma), JULIO BONAFEDE (Palermo), que puso en luz las relaciones entre *Filosofía y progreso*; MARIO SANCIPRIANO (Torino), que al exponer *La idea de progreso en la fenomenología husserliana* mostró momentos originales e inéditos del pensamiento de Husserl; las últimas correlaciones filosóficas fueron de MARIO MANNO (Messina) y GIANFRANCO MORRA (Bologna), quien siguió agudamente la *Génesis y disolución de la categoría de "progreso" en la historiografía filosófica*. Por la tarde se llevó a cabo el recibimiento oficial a los congresistas.

El aspecto literario y artístico del tema general fue considerado el día 28 con las relaciones de DIEGO FABBRI (Roma) y FAUSTO BONGIOANNI (Universidad de Génova). Fabbri se refirió a *Valores humanos y literatura, hoy*; el famoso literato italiano ofreció una visión de la condición actual del escritor que muestra una radical disociación; habló más de "ensayística" que de literatura. El hecho consiste en el predominio parcial de las formas intelectualístico-dialécticas o un emerger de un "realismo fotográfico"; tanto en uno como en otro, lo que se pierde es la integridad del compuesto humano que debe ser la base de toda auténtica obra de arte. El artista debe ponerse fuera del tiempo, porque el tiempo del artista no es el de la historia sino metahistórico, si bien toma sus temas de la contingencia; de ahí que el discurso del artista tiene valor allende las ocasiones en cuanto se universaliza; y se universaliza porque es custodio del todo-humano, más allá de las limitaciones histórico-temporales; y esto es especialmente válido en el mundo de hoy donde muchos piensan que el progreso tecnológico concluirá por destruir la figura del intelectual clásico. Por el contrario, ahora late la exigencia de que la civilización futura albergue un arte que exprese los valores absolutos del hombre.

El profesor FAUSTO BONGIOANNI (Génova), en una línea análoga, se refirió a la *Función de la crítica literaria y de las artes figurativas* y se mostró optimista; esta actitud se debe al hecho que, a través de las actuales técnicas de difusión de la cultura, la creación artística tiene acceso a muchos más; esto tiene su aspecto negativo, pues así se puede desnaturalizar el arte, pero es preciso, especialmente a la crítica literaria, confiarse en el uso discreto de la razón, más allá de las diferencias particulares. Las correlaciones pronunciadas a continuación estuvieron a cargo del profesor BONAVENTURA TECCHI (Universidad de Roma), que hizo consideraciones sobre la literatura contemporánea cuya tentación más grave, dijo, es encarar los problemas en una perspectiva exclusivamente inmanentista; el escritor, sensible a la justicia social y económica, parece olvidar lo que Tecchi llama "la justicia de las almas". Los trabajos de la mañana concluyeron con las intervenciones de MARIO PENSA (Universidad de Bologna) sobre *El hombre en la lírica contemporánea*, y el escritor MARCELLO CAMILUCCI (Roma) que se refirió a la tradición de "vanguardia", concluyendo con la correlación de ROMANO GALEFFI (Universidad de Bahía, Brasil).

Por la tarde, todos los participantes en el congreso partieron hacia Florencia, donde fueron recibidos en el Palazzo Vecchio; después de las palabras del Intendente de la ciudad, profesor GIORGIO LA PIRA, expuso una interesante conferencia el arquitecto profesor VIOVANNI MICHELUCCI (Universidad de Bologna) sobre *El hombre en la ciudad nueva*, en la cual trata de mostrar cómo debe asumir la actual arquitectura, todos los valores y la real situación del hombre contemporáneo. Los profesores fueron luego recibidos en el Palazzo Vecchio por las autoridades comunales, previamente al regreso a Bologna.

El día 29, dedicado a los aspectos científicos y técnicos del tema, el profesor ANTONIO CAPOGACCIA (Universidad de Génova), desde el punto de vista del científico, expuso la relación sobre *Valores técnicos y valores humanos*: Sostuvo que el proceso de geometrización y mecanización propio de los hechos de la técnica, es uno de los males de la época actual. La investigación científica que, por otra parte, proporciona notables aportes desde el punto de vista de la lógica formal, podría refluir dañosamente sobre quien la profesa si la metodología terminara por dominar entre los componentes de la misma actividad de investigación. La técnica debe ser revalorizada como principio de orden e instrumento de virtud. Todo lo cual es una exigencia que refluye sobre la "persona total" del hombre. El profesor OTHMAR ANDERLE (Universidad de Salzburgo, Austria) se refirió a *La cultura, la técnica y lo humano*; sostuvo que la técnica se funda sobre una actividad que podría conducir a un mundo materializado; por eso, debe ordenarse a la relación entre hombre y hombre; deviene un valor cultural sólo cuando pone de relieve y es la salvaguardia de la sociedad humana; así, apelando al orden de la creación, se evitará que llegue a ser una actividad que lleve en sí los elementos de la destrucción.

Hablaron luego, exponiendo sus respectivas correlaciones, el profesor JOSÉ LUIS CURIEL (Universidad de México), que hizo una ajustada relación sobre el progreso en la psicología, poniendo de manifiesto la exigencia espiritualista de un real progreso en psicología; le siguieron el ingeniero doctor VALERIO TONINI (Roma), en una visión optimista y penetrante de *El problema humano en la automación*, y el profesor JORGE USCATESCU (Universidad de Madrid) sobre las relaciones internas entre *Valores humanos, ciencia y técnica*. Por fin, el profesor FRANCISCO MORANDINI (Universidad Gregoriana, Roma) insertó el *Significado histórico de los valores* en los estamentos de la filosofía escolástica.

Respecto del contenido psicológico y pedagógico del tema general, el profesor DOMENICO CAMPANACCI (Universidad de Bologna) expuso sus reflexiones sobre *Problemas humanos y técnicos de la medicina actual*; a partir de observaciones sencillas y desde los supuestos de la medicina, mostró el doctor Campanacci que el progreso de la medicina como tal, aun en sus momentos más técnicos, no se podría actualizar si no se ordenara al hombre-total; en el mismo sentido habló el doctor ANGELO BASERGA (Universidad de Ferrara), tal como puede apreciarse en el solo título de su intervención: *El valor humano del progreso médico y las obligaciones morales y sociales que se derivan*. Fuera de este aspecto médico (pero humanístico) el tema propiamente psicológico fue puesto de manifiesto con la relación del profesor SANTINO CARAMELLA (Universidad de Palermo) al referirme a la *Axiología e historicidad del carácter*: Distinguió, en el carácter, los elementos constantes y los elementos plásticos, cuya síntesis permite considerar a los primeros como un complejo de gérmenes que se desarrolla por medio de los segundos, lo cual permite concebir el carácter en relación con el progreso; por este camino propone una axiología del carácter según la cual la evolución del carácter puede representar un progresivo avanzar de su forma hacia la liberación de la negatividad. Al mismo tiempo se descubre la historicidad del carácter implícita en su formación, ya por la elección inicial, ya por la determinación ambiental; participando de la historia, el carácter presenta una antinomia fenomenológica en cuanto define la personalidad humana como centro de acciones inamovibles en los acontecimientos pero distinguiéndolos de éstos. Si por un lado sufre la suerte del progreso, por otro la supera; la antinomia es superada si

admitimos que el carácter tiene un origen metahistórico y una evolución histórica proporcionando fundamento para una metafísica del progreso.

Luego de la intervención más breve del profesor GIUSEPPE FLORES D'AGAIS (Universidad de Padova) sobre *Valores humanos e investigación pedagógica*, se dio por terminada la labor del día. No obstante lo cual y a continuación se realizó la asamblea general de los congresistas, los cuales decidieron, provisoriamente, dejar a cargo del Centro a las actuales autoridades.

El día 30 se consideró el aspecto religioso del tema y las relaciones estuvieron a cargo de los profesores LAZZARINI y PRINI. El profesor RENATO LAZZARINI (Universidad de Bologna) disertó sobre *Progreso intelectual y valor religioso*; sobre el transfondo de su filosofía, LAZZARINI puso en evidencia ciertos hábitos mentales propios de nuestro tiempo: La crítica gnoseológica y la crítica existencial. En cuanto a la primera (de Descartes a Husserl) pone al descubierto la función propia del espíritu como *intención* siempre abierta al otro y del otro respecto del yo; apertura constante que es virtualidad de *expansion* y signo del recíproco *límite* creatural; más allá de este límite estamos obligados a reconocer un *allende* que, siendo pensable, no es cognoscible. Este *allende* implica la metafísica kantiana de la "cosa en sí". En cuanto a la crítica existencial, el *ser* es captado existiendo y, por otro lado, suscita sentimientos, estados de ánimo, etc.; la cosa en sí, inaferrable conceptualmente, es captada en aquella articulación del ser que es la existencia; por tanto, se presenta con un aspecto *enigmático* cuya solución depende de una *elección intencional*; esta elección intencional promueve el espacio vital en el cual se explica la *experiencia religiosa*, y la ambigüedad de la metafísica se resuelve en el tránsito entre el estado existencial presente y el estado de término; es decir, hay una prehistoria del hombre en unión con la preescatología. Esto implica la exigencia de salvación final o de un *status* escatológico y, así, pasando de la religión natural a la intencional, a una filosofía de la existencia de la historia debe seguir una de la salvación.

El profesor PIETRO PRINI (Universidad de Perugia) se refirió a *El porvenir de la filosofía cristiana* (en realidad, lo expuso el día anterior, pues debía ausentarse); sostuvo que el carácter esencial del pensamiento moderno es la primacía de lo subjetivo y que no podemos alcanzar la forma pura de nuestro ser en el universo. Es preciso buscar un nuevo método, pues en la conducta mental del creyente (descalificadas todas las pruebas clásicas de la existencia de Dios, por ejemplo) no está presente el problematismo; el hombre actual tiene la tentación del mimetismo del propio pensamiento en la filosofía "autónoma" y todo intento de conciliación es imposible; para el pensador cristiano, su ser de cristiano es fundamento de su ser de pensador; Cristo inaugura un nuevo comportamiento de la razón frente a la verdad. En el límite se reconoce siempre el misterio superando siempre tanto la metafísica clásica como el subjetivismo moderno.

Entre las correlaciones previstas, hicieron uso de la palabra el profesor LUIGI DAL PANE (Universidad de Bologna), el profesor GIUSEPPE VALENTINI (Universidad de Palermo) sobre *La gratuidad de la profesión* y la señora profesora VERA PASSERI PIGNONI (Bologna), quien realizó una eficaz y ciertamente penetrante exposición sobre la *Inquietud religiosa en la narrativa contemporánea*, a través de un análisis de las obras de KAFKA, MALRAUX, JOYSE, etc.; más allá de sus diversas entonaciones, la narrativa muestra la tendencia a re-

conquistar para el hombre la conciencia de sí en un mundo que parece no pertenecerle.

El Congreso, con el último análisis del aspecto jurídico, político e histórico del tema general, se acerca a su conclusión, ya con la palabra del profesor AMADEO SILVA TAROUCA (Universidad de Graz, Austria), que hizo un análisis descriptivo de *La institución del derecho y el progreso humano*, ya con la exposición del profesor EMILE LOUSSE (Universidad de Lovaina), quien mostró (incluso con un gran cuadro sinóptico en forma de árbol) el *Crecimiento de la libertad*, en todos los órdenes y a través del progreso de la historia a medida que se acerca al mundo actual. La tesis, a mi parecer, es sumamente discutible y debo confesar que no tenía el rigor deseable.

En cambio, entre las correlaciones, la del profesor GÜNTHER KÜCHENHOFF (Universidad de Würzburg, Alemania) implicaba un sistema completo a partir de la distinción del orden del *ser*, de los *valores* y del *sentido*; concluyó afirmando que el juez debe buscar si el resultado obtenido se armoniza con las grandes representaciones de valor del derecho natural y del *Liebesrecht*, si el amor de las hombres prevalece sobre la ley. Aunque no llegaron a ser pronunciadas, tengo a mano los resúmenes de otras correlaciones como las de los profesores BRUNELLO (ausente), D'AMORE y CATEMARIO, cuyos valores podremos apreciar en las Actas.

Así pues, el Congreso había llegado a su término. Se clausuró el mismo con la palabra del profesor STEFANO RICCIO (Universidad de Nápoles), en su carácter de Subsecretario de Estado, y el discurso del Presidente del Congreso, profesor PAOLO BREZZI sobre *Progreso e historia*. Por la noche, se sirvió, en un ambiente de alegre camaradería, un banquete de honor, con lo cual los profesores, muchos de los cuales reanudaban una profunda amistad personal, se despidieron llevando consigo el testimonio del permanente diálogo entablado sobre aquellas cuestiones que más interesan al hombre actual. Y al hombre de siempre.

ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba

BIBLIOGRAFIA

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *El Romanticismo Alemán*, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, México, 262 págs., 1964.

A la larga lista de libros y trabajos de Basave se añade este nuevo ensayo sobre el *Romanticismo Alemán*. Si bien el autor se refiere preferentemente al Romanticismo literario, la obra comprende el movimiento romántico en todo su ámbito y quiere remontarse hasta la determinación de las notas esenciales que lo constituyen; lo cual le confiere un carácter eminentemente filosófico, nota que no podía estar ausente en una obra de Basave, que es ante todo y siempre un filósofo.

El libro comprende dos Partes. La Primera se inicia con un estudio sobre *Los Caracteres de la Cultura Alemana*, que B. analiza con agudeza y simpatía. De la profundidad, religiosidad y vigor vital de esta cultura, caracteres opuestos al frío formalismo del neoclasicismo latino, brota en toda su pujanza el romanticismo alemán. Aunque el romanticismo, como movimiento de la intimidad, del sentimiento, de lo dionisiaco, primitivo y auténtico sobre lo exterior, lo racional y apolíneo, de lo refinado y convencional, "es una constante humana y una constante histórica" y "todo hombre, por el hecho de serlo, tiene algo de romántico" (p. 17), es Alemania donde el Romanticismo ha alcanzado su relevante y vigorosa realización hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, precisamente por responder mejor al alma y cultura de su pueblo.

En un segundo Capítulo, B. señala los caracteres constitutivos de la esencia y los fundamentos del Romanticismo alemán, sus exigencias y directrices, para terminar con unas consideraciones sobre la Poesía alemana.

Un tercer Capítulo se ocupa en tres párrafos de los antecedentes del movimiento romántico el "Sturn und Drang", Herder y el período romántico de Goethe.

En la Segunda Parte, B. se aplica, en sendos capítulos, al estudio de cinco románticos alemanes, cuyas principales obras analiza: *Heinrich Kleist*, *Novalis*, *Friedrich Hölderlin*, *F. E. D. Schleiermacher* y *Friedrich Nietzsche*. Cada capítulo termina con la transcripción de algunas páginas más significativas de los autores estudiados, en su original alemán y en su traducción castellana.

Sin duda el autor ha logrado darnos un *conspectus* orgánico del Romanticismo alemán, en sus antecedentes y en su *esencia*, y también en su *existencia*,

encarnada en algunas de sus figuras más importantes. Y lo ha hecho —tarea difícil— con *objetividad* y *entusiasmo* a la vez, trasuntados en su vigorosa y recamada prosa.

Como dice en su Prólogo Francisco Monterde, Director de la Academia Mexicana: "Merced a este libro bien organizado, puede contarse ahora, entre nosotros, con un excelente guía para abarcar de una sola mirada todo el Romanticismo alemán"; y, añadimos nosotros, para develarlo en sus caracteres esenciales y en sus expresiones más sobresalientes.

OCTAVIO N. DERISI

JOHN A. MOURANT. *Formal Logic: An Introductory Textbook*, The Macmillan Company, N. York, 1963, XVI-421 pp.

El autor ofrece las técnicas y principios fundamentales de la lógica tradicional y la lógica moderna. En la *primera parte* estudia la naturaleza de la lógica, los términos, la definición y división, las proposiciones, las inferencias inmediatas, el silogismo, las argumentaciones disyuntivas e hipotéticas; los dilemas, el sorites y los entimemas; las falacias. En la *segunda parte* analiza la noción de lógica simbólica, las tablas de verdad, los sistemas deductivos, las pruebas lógicas y el cálculo de predicados. En la *tercera parte* trata la inducción.

El autor recalca el aspecto formal de la lógica y la necesidad de adquirir destreza en la argumentación lógica. Por eso ha evitado toda cuestión epistemológica y metafísica. Esto, nos advierte, no significa que carezcan de importancia. Desde un punto de vista didáctico le parece mejor exponer así los temas de lógica dirigidos a los neófitos. Contiene el libro una buena cantidad de ejercicios y problemas junto con una selecta bibliografía.

Este manual puede servir para los propósitos enunciados por el autor. Nos permitimos señalar que hubiéramos preferido ver junto a la opinión de Boerner (p. 11) sobre lógica material la de Ives R. Simon que sólo cita en nota. En efecto, eso hubiera ayudado a señalar que toda lógica es "formal" en el sentido de no tratar un ser real. La lógica material se ubicaría así también como "lógica" al no tratar nada referido a la verdad de las proposiciones. ¡Cuánta verdad encerraba el pensamiento de Russell de que toda lógica depende de un "si" (if)! La lógica material, entonces, se preguntaría que se sigue si las premisas son verdaderas, inmediatas, anteriores, etc.

Además, y ya que el autor se dirige a los que se inician, nos parece fuera de lugar tratar el sistema de Lukasiewicz (p. 293-296), el silogismo categórico según Bochenski (p. 293-310) y los cuatro métodos de investigación experimental según el texto de St. Mill (p. 399-408). Son temas destinados a estudiantes más aventajados, por no decir, especializados.

Dejando de lado estas sugerencias recomendamos la lectura de este libro a quienes deseen iniciarse en el conocimiento de la lógica.

A. MORENO

TH. STCHERBATSKY, *Budhist Logic*. Dover Publications, Inc., New York, 1962, 2 vol. XII-559 y VI-468.

Es ésta una reedición de la obra publicada en 1930 por la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Leningrado.

La lógica budista es, para el autor, un sistema de lógica y epistemología creada en los siglos VI-VII por Dignaga y Dharmakirti. Contiene esta lógica una silogística y teorías sobre la esencia del juicio, el alcance de los nombres y la inferencia. Además incluye problemas epistemológicos. Por eso el autor llama al sistema budista, sistema de lógica epistemológica.

El primer tomo comprende las siguientes partes: I. Realidad y Conocimiento. - II. El mundo sensible. - III. El mundo construido. - IV. Negación. - V. Realidad del mundo externo. Le interesan, en especial, las cuestiones epistemológicas; y así, por ejemplo, de Bertrand Russell estudia "Analysis of Mind" y no tiene en cuenta ninguna de sus obras lógicas. A Keynes lo conoce bien; con esto quiero señalar que de la lógica no-simbólica utiliza una buena fuente occidental.

El segundo tomo es aún hoy, digno de estudio pues ofrece una especie de *Summulae Logicales* escrita por Dharmakirti e incluye, además, el comentario de Dharmottara. La *Summulae* contiene tres partes: percepción, inferencia y silogismo.

A. MORENO

ANGEL GONZALEZ ALVAREZ, *Filosofía de la educación*, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1963.

A la ya vasta obra de González Alvarez se añade esta Filosofía de la Educación, que participa del mismo carácter serio, profundo y sistemático de sus libros anteriores.

A la luz de los principios de la filosofía aristotélico-tomista, el autor trata de esclarecer los principales problemas planteados en un enfoque filosófico de la educación. Y lo logra acertadamente, estructurando un verdadero tratado metafísico donde la sagrada tarea de la formación del hombre es analizada desde la dimensión del ser.

El libro está dividido en seis capítulos, que corresponden a otras tantas cuestiones capitales que el ser de la educación plantea al filósofo.

En los dos primeros, la educación es considerada *estáticamente*. Analizando su *estructura entitativa*, González Alvarez señala que la educación es un accidente del hombre, y, por lo tanto, no tiene *existencia* sustantiva, sino íntima mente relativa y ligada a la existencia del hombre. Su *esencia*, aunque propia, también dice esencial referencia a la esencia humana.

El capítulo II está destinado al estudio de la *esencia* de la educación y sus dos elementos constitutivos: materia y forma. Con respecto a la *materia*, el autor señala con claridad que, si bien la educación incide inmediatamente en las facultades del hombre, su sujeto último es el yo humano. De aquí se sigue que los diferentes tipos de educación deben estar integrados, como lo

están las facultades en la síntesis personal. La unidad psicofísica del hombre es, pues, el fundamento último de la integralidad de la educación.

Al estudiar la *forma* accidental de la educación, lo hace basándose en las categorías aristotélicas: la forma educativa es una cualidad, y, según la terminología tomista, un hábito operativo, que será educativo en cuanto disponga al *buen* ejercicio de las operaciones.

Los capítulos siguientes están dedicados a la consideración *dinámica* de la educación, es decir, al examen del proceso educativo y de sus principios productores (causa eficiente), reguladores (causa ejemplar) y ordenadores (causa final).

En un análisis fenomenológico, González Alvarez presenta el *proceso educativo como*: a) un movimiento accidental; b) un desarrollo perfectivo; c) un perfeccionamiento intencional del hombre.

Ya en un enfoque metafísico, lo primero supone un sujeto compuesto de substancia y accidentes, que actúan como potencia y acto. Lo segundo implica en el sujeto una capacidad de perfección, y lo tercero exige que el sujeto sea una naturaleza dotada de libertad.

Concluye este capítulo con un análisis de la esencia del proceso educativo donde se demuestra con precisión su carácter esencialmente psicológico-moral.

Después de una breve consideración sobre la *causalidad eficiente* en general el capítulo IV analiza la causalidad ejercida por las facultades del hombre como principios activos intrínsecos del proceso educativo. En cuanto a los agentes exteriores, González Alvarez señala detalladamente la acción educativa de la naturaleza, la cultura, la comunidad y el maestro.

El capítulo siguiente se denomina "La regulación del proceso educativo" y aborda el problema de la *causa ejemplar* de la educación que no puede ser otra que la "idea de perfección humana".

El autor trata de determinar esta idea, en primer lugar, desde una perspectiva histórica, concluyendo que sólo Cristo encarnó el tipo perfecto de hombre y, por consiguiente, sólo El debiera ser el arquetipo o causa ejemplar de la educación.

Y, ya en un ámbito filosófico-teológico, insiste en que la idea de perfección humana debe ser extraída de la naturaleza del hombre, creada por Dios y reformada por Cristo, y que, por lo tanto, una auténtica educación debe respetar el contenido intencional del acto creador y reformador.

Concluye el libro con un excelente estudio de los *fin*es de la educación. Este último capítulo comprende una breve introducción sobre la causa final y tres apartados donde se consideran respectivamente el fin de la educación, el del educando y el de la tarea educativa.

González Alvarez señala con insistencia que el fin de la actividad educativa está condicionado por el fin de la educación misma y éste, a su vez, por el fin del hombre que es, desde el punto de vista filosófico, la posesión de Dios, y, en una perspectiva teológica, la transformación en Cristo.

Este libro representa una acertada respuesta a la necesidad de una especulación filosófica seria para la resolución del problema de la formación humana.

En nuestra época, en que tanto abundan las consideraciones científico-positivas de la educación, era urgente una obra como ésta que, por encima del terreno de los hechos, respondiese a los interrogantes últimos del problema educativo desde una dimensión metafísica.

Su lectura, indudablemente, ha de iluminar con nueva luz a todos aquellos ocupados o preocupados con el problema de la formación del hombre.

HENRI GOUHIER, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Paris, Librairie Arthème Fayard, col. "Les grandes études religieuses", (Le Signe), 1961.

Esta obra apareció en la misma colección en que ETIENN GILSON publicó su cáustico *Le philosophe et la theologie*, donde zahería con mordacidad a los escolásticos neo-tomistas que frente a BERGSON perdieron el tiempo refutándolo cuando "se trataba de extraer de él verdades inteligibles y ayudarlo a acceder a su propia verdad". Ahora es un profesor de la Soborna, eminente historiador de la filosofía, católico aunque no tomista, quien en esta obra se dedica a hacer algo mejor: se propone presentar "la filosofía bergsoniana del cristianismo". Y va mucho más allá porque, lejos de toda intención polémica, sigue paso a paso el despliegue de las cuatro grandes obras de BERGSON y muestra cómo, desde el punto de vista de la "metafísica positiva" de la evolución creadora, de la duración psíquica y de la sociedad y moral abiertas, se trazan en BERGSON caminos originales y largamente trabajados, que conducen al umbral de la fe católica. Y, curiosa divergencia entre dos católicos amigos y admiradores de BERGSON, mientras para GILSON la ubicación de la mística católica en la línea del "élan vital" constituye un craso error de método y "tomar la realidad a contrapelo" para GOUHIER, en cambio, aparece como la cumbre alcanzable por una intuición filosófica que no pretende abarcarla en su total realidad sobrenatural sino sólo en la significación que reviste a la mirada fenomenológica que descifra su sentido inteligible. BERGSON no estimó necesario para comprender al Cristo de los Evangelios, el percatarse primero acerca de su historicidad, valor de los testimonios, y otros problemas de crítica. Conoció a Cristo abriendo el Evangelio y apelando en seguida a las otras experiencias místicas afines y dependientes de la de Cristo: sin llegar a afirmar la efectividad diríamos antológica, su verdad sobrenatural (que el hombre sólo puede conocer sólo por la fe), el análisis del sentido inteligible que presenta Cristo y los místicos que se inspiran en él es factible en pura filosofía y con el acto original que es la intuición bergsoniana. Es lo que GOUHIER llama la "cristología filosófica de BERGSON". ¿Y qué se encuentra con este método? la posibilidad de la divinización del hombre. "Es una relación natural entre el hombre y Dios la que la Filosofía descubre en el alma de Cristo —escribe GOUHIER—, pero relación llevada al absoluto si así puede hablarse de una relación. Se trata pues de una divinización del hombre más que de una encarnación de Dios. Lo único que puede la filosofía es reconocer la presencia de un Hombre-Dios: no puede conocer la paradoja de un Dios-Hombre" (pgs. 185-6).

El interés de la exégesis de GOUHIER consiste en mostrar que el bergsonismo contiene una filosofía de la religión y del cristianismo, no probativa de su verdad sino mostradora de su sentido (mientras las otras formas de religiones y místicas estudiadas son criticadas como insuficientes de sentido). La afirmación de Dios, sin embargo, ya se encuentra en "La evolución creadora", y no la de un Dios vago y panteísta asimilado al puro élan vital, ni mucho menos un Dios "cosa", sino como "vida incesante, acción, libertad" (p. 127). A El no se llega por un raciocinio a priori ni a posteriori, sino por la intuición de una presencia cósmica, "centro del cual los mundos brotan como los haces de un inmenso ramillete" y se ha puesto inmediatamente en la existencia, por su primer tributo conocido en el bergsonismo, el de "creador", porque es la evidencia más manifiesta. Pero, de todos modos, el Dios que aquí aparece es sólo un Dios cósmico (p. 129) y no es todavía "una respuesta a preguntas que precisamente con él se introducen en el bergsonismo" (ibid.).

Hay que seguir en seguida el conocido peregrinar por las místicas orientales, griegas y cristianas, en "Las dos fuentes", para ver aparecer en la cumbre la figura concreta del Cristo de los Evangelios. Él ha revelado a los hombres el Amor, un amor de Dios que es Dios mismo: "Dios es Amor, esto quiere decir que el objeto amado no es nunca causa de su amor, sino que la causa de su amor está en su ser, que es su ser mismo" (p. 167-8). Amor generoso, comunicativo y difusivo: todo lo contrario del amor natural, como es contrario "agapé" a "eros". Esto significa, en la evolución cósmica —dado el lugar del hombre en la creación como vuelco decisivo y terminante— un nuevo vuelco, un nuevo brote esencial, como lo fue la subitánea aparición de la inteligencia en la vida que hasta entonces era sólo instintiva. Aquí radica el prestigio que recomienda a Jesús por sobre todos los demás místicos y fundadores de religiones: en Él las acciones humanas adquieren una nueva significación y ordenación, en Él la humanidad ha producido a un más-que-hombre, cuya entera inteligibilidad se esclarece en la atmósfera de lo divino. Comparándolo con el Cristo filosófico también sobrehumano y "divino" de las filosofías de SPINOZA y de ROUSSEAU, HENRI GOUHIER concluye en una hermosa página: "La trascendencia y la libertad esenciales a la vida creadora que define al Dios bergsoniano, la vocación mística de la humanidad y la contingencia de su historia, ofrecen al pensamiento cristiano posibilidades para armonizar la filosofía con sus exigencias: mientras el santo según la naturaleza (el de ROUSSEAU) es insuficientemente Hombre-Dios para evocar la idea de un Dios-Hombre, mientras que el Hombre-Dios y el Dios-Hombre son indiscernibles en el Cristo spinoziano, podría concebirse en el bergsonismo el advenimiento del Hombre-Dios como el anhelo de la humanidad y aún del universo, y la presencia de Dios-Hombre en la historia como la respuesta a ese llamado. Pero no es más que una posibilidad cuyo sólo enunciado nos hace salir ya de la filosofía bergsoniana" (p. 187). Y agregaríamos "de toda filosofía", pero le estamos reconociendo —también los creyentes— de habernos conducido hasta allí en filosofía.

Filosofía del cristianismo, la de BERGSON, pero del cristianismo constantemente visto desde afuera, no del cristianismo conocido por dentro con la adhesión de fe y saliendo al exterior con razones apologeticas para proponerse a la adhesión de los incrédulos. Por eso interesa doblemente al filósofo cristiano, porque esa visión exterior resulta incluso fecunda para el que adhiere en el interior y porque armoniza con la inteligencia de la fe. Nada más pidió Santo Tomás a Aristóteles en el siglo XIII para utilizarlo en su "aggiornamento" de la sapientia christiana.

JORGE HOURTON P.

CHARLES DE KONINCK, *Toute homme est mon prochain*, Université Catholique Laval, Québec, 1964, 148 págs.

El eminente tomista de origen belga que rige los destinos de la Universidad Católica Laval, de Quebec, Canadá, ha reunido en este volumen una serie de estudios unificados por la preocupación común de extraer las consecuencias prácticas del principio evangélico de la fraternidad universal.

El primer trabajo se titula "Contra el antisemitismo". Plantea el problema de si una Universidad Católica puede invitar a un profesor no católico y aun anticatólico. La respuesta es afirmativa: si bien en cada caso será preciso emitir un juicio prudencial, basado sobre todo en la competencia y seriedad del invi-

tado, el principio general no puede ser el excluir al que no piense como nosotros. A ello se opone la práctica misma de la Iglesia: el Papa tiene en su Academia Pontificia de Ciencias a pensadores no católicos, a protestantes y a judíos. Santo Tomás ha estructurado su síntesis personal en base a las reflexiones de filósofos paganos, mahometanos y judíos. Hay, en ciertos sectores católicos, un lamentable resquemor contra los judíos. Olvidan que nuestro Dios es el Dios de los judíos; que la Virgen María y los Apóstoles eran judíos; que los católicos que serán la gloria de la Iglesia en los tiempos escatológicos serán judíos.

El segundo artículo trata de "*Nuestros hermanos en Cristo*", los protestantes. En los últimos tiempos ha habido un cambio de actitud de los protestantes hacia la Iglesia Católica, como también de parte de los católicos para con el protestantismo. Es preciso recordar que Pío XI denunciaba los "groseros errores" cometidos por los católicos al juzgar a los ortodoxos, pese a que es fácil conocer el objeto de su fe. Con respecto a los protestantes, que no poseen una dogmática común y están divididos en diversidad de confesiones, el peligro de juzgarlos groseramente es aún mucho mayor. La inmensa mayoría de los protestantes no son herejes en el sentido estricto del término, pues pese a que no admiten nuestros dogmas, lo hacen sólo por ignorancia no culpable, influidos por un medio ambiente que no han elegido. Por ello debemos ante todo ejercitar con ellos la caridad, viendo en los protestantes a hermanos nuestros en Cristo, que aman al Señor y tratan de vivir según Dios nos lo ha enseñado en las Escrituras.

El tercer estudio versa sobre "*La importancia de la educación antes del uso de razón*". Los antiguos, PLATÓN, ARISTÓTELES, y más tarde SANTO TOMÁS, están de acuerdo con los psicólogos modernos en subrayar la función decisiva de la educación infantil anterior a la edad de uso de razón. Por ejemplo, SANTO TOMÁS sostiene que resulta de hecho realmente imposible practicar la virtud en edad adulta a quien en la primera infancia no se le haya dado una educación conveniente, enseñándole a amar el bien y evitar el mal. Si, por el contrario, se lo acostumbra a ser egoísta, a buscar ventajas personales, a no tener generosidad, a no arriesgarse nunca, todo esto influirá decisivamente en la vida adulta. Los padres no pueden desinteresarse ni de los juegos de sus hijos, ni de la música que escuchan o los espectáculos que ve. El creer que "no entienden" es un gravísimo error no porque a esa edad comprendan lo que capta un adulto, sino porque todo deja huellas indelebles en su alma.

El cuarto trabajo estudia "*La benignidad del cristiano*", apoyándose en las ideas de Pío XII sobre la tolerancia del mal. El Papa, citando la parábola de la cizaña, niega a la autoridad humana el derecho absoluto de reprimir el mal: este deber es relativo y está sujeto a normas más generales. Todo hombre desea que se lo comprenda y que se lo trate con benignidad; y la revelación cristiana, lejos de cambiar esta convicción natural, la robustece. Por su parte la Iglesia no obliga a nadie a abrazar la fe, que es un don de Dios; por el contrario respeta las conciencias. Por lo tanto la autoridad civil no podría obrar de otro modo. Tal vez se piense que al menos se podría pedir que los hombres abracen aquellas verdades naturales que fundamentan la convivencia humana: pero la historia de la filosofía nos enseña que mentes preclaras no las han comprendido; cuánto más esto puede suceder en la mayoría de los hombres, que generalmente no poseen mentes preclaras. El respeto a la libertad de las conciencias por parte del Estado no significa que éste sea agnóstico, ni que reconozca iguales derechos a la verdad y al error (que en realidad no

tienen derechos, porque el sujeto de derecho es la persona, no la verdad o el error), sino simplemente que reconoce el hecho de que el acceso a las verdades fundamentales es realmente difícil. Sobre todo el cristiano debe comprender esto, y usar de la virtud de la benignidad para todos los que no piensan o no viven como deberían hacerlo.

El quinto capítulo trata de "*La ignorancia invencible de la verdadera religión*", a propósito de una frase del "Syllabus" de Pío IX. Este documento reprueba la opinión de que "cada uno es libre de seguir la religión que juzga verdadera a la luz de la razón". El autor sostiene que "la libertad de religión implica la libertad de no adherir a ninguna religión dada". Recuerda que el mismo Pío IX declaró que la ignorancia invencible no es falta, pero que nadie puede arrogarse el derecho de marcar los límites de tal ignorancia. Por lo tanto tampoco el Estado pueda hacerlo: no puede imponer ninguna religión, ni la católica, ni la protestante, ni ninguna otra, monoteísta, politeísta, panteísta o deísta. Esto pertenece al foro interno de cada persona.

El sexto estudio analiza los "*Derechos y deberes de los padres en materia de educación*". El derecho de educar a los hijos según sus propias convicciones pertenece a la esfera inviolable del derecho natural. Los hijos son como una prolongación de la vida de los padres: les corresponde, pues, mantener y cuidar esa vida que ellos han determinado, y este cuidado no se puede referir solamente a lo físico, sino especialmente a lo espiritual. Por lo tanto los padres agnósticos —aun cuando ni siquiera reconozcan la existencia del derecho natural— gozan de ese derecho. Tal es la doctrina de la Iglesia. Nadie puede prohibirles ejercer este derecho, mientras no enseñen a sus hijos a realizar actos abiertamente atentatorios al bien común. Con esto no se contraría —como tal vez parecería— el derecho que el niño tiene a conocer la verdad, pues el niño no es un absoluto, sino que depende de sus padres hasta que por sus propios medios pueda elegir conscientemente un modo propio de actuar y pensar. El reconocimiento jurídico de la libertad de las conciencias es esencial al bien común de la sociedad: sin ella se abren las puertas a todo despotismo. Y no se diga que el aceptar ciertas verdades fundamentales aparece como necesario ya que la vida moral implica la aceptación de una metafísica, porque una cosa es la vida moral y otra el sistema ético que se profese; además grandes filósofos han sostenido éticas rigurosas y han desechado completamente la metafísica, como KANT. En conclusión, en defensa de este derecho natural, los católicos deben colaborar con los laicistas para que, en los lugares donde no existan, ellos tengan también sus escuelas orientadas según sus principios. Pero por otra parte no hay que olvidar que al católico no le es lícito enviar a sus hijos a escuelas no confesionales.

El séptimo trabajo se titula "*Tremunt Potestates*". Ante la inmensa majestad de Dios, "tiemblan las Potestades", jerarquía de ángeles; con mucha más razón el hombre, tan inferior a los espíritus puros. Este temblor nos revela la pobreza de nuestras fuerzas y lo ridículo de la actitud pelagiana, que cree poder alcanzar con razonamientos humanos lo que pertenece al orden de la fe. Dios nos rebasa infinitamente. Y por ello aquellos que no tienen el don de la fe deben ser mirados con una comprensión y una caridad muy grandes; no como enemigos, sino como hermanos carentes de un don sobrenatural que nosotros poseemos sin mérito alguno de nuestra parte.

El octavo estudio se titula "*Lo que es del César*". El pensamiento cristiano ha ido tomando conciencia, cada vez más claramente, de las implicaciones del precepto evangélico de "dar al César lo que es del César y a Dios

lo que es de Dios". En él se basa la distinción entre la Iglesia y el Estado, sancionada en documentos oficiales de la Iglesia. Cada una de estas sociedades, la temporal y la sobrenatural, tiene sus propios fines, y por ello es autónoma. Sin duda en el corazón del cristiano hay una subordinación entre los fines de ambas sociedades a las que a la vez pertenece. Pero la Iglesia no puede entrometerse en las cosas del César, ni el César en las cosas de la Iglesia. Esto lleva a una sana "laicidad" del Estado, muy distinta de la proclamada por el liberalismo. Se trata de salvaguardar el derecho natural que tiene cada persona de vivir conforme a sus convicciones, aun cuando objetivamente sean erróneas. Por ello el Estado no puede de hecho ser confesional, sino pluralista. Este pluralismo, se ha dicho, no es el ideal; sin duda, no lo es, pero un Estado ideal es tan irreal como el gas perfecto en física. En el orden de lo práctico, lo ideal debe ser concreto: es lo mejor que se puede realizar en tales circunstancias. De ahí que considerar al Estado como "brazo secular" de la Iglesia equivale a rechazar la autonomía estatal sostenida por la Iglesia; Cristo no ha dicho: "dad a Dios lo que es de Dios por medio del César". No significa esto que el Estado sea indiferente en materia religiosa, pues su deber es salvaguardar la libertad religiosa y la libre práctica de la religión.

El noveno trabajo está dedicado a "*Su Santidad Juan XXIII*". Su personalidad extraordinaria ha marcado una nueva época en la historia. Se ha admirado en él su humildad, su espíritu de comprensión, su respeto a las ideas de los demás. Pero tal vez lo más importante de su pontificado sea ese hálito de esperanza que lo ha marcado. Esperanza teológica en la virtud de Dios que da a todos los hombres una participación de la verdad; esperanza de ver a un mundo en paz y en unión fraterna. Es por eso que ha aceptado el premio Balzan de la paz, dado por los comunistas; que ha recibido a un jerarca soviético; que ha tratado fraternalmente con cristianos separados de Roma. Esto le mereció amargas críticas, semejantes a las que los discípulos de Jesús hacían al Maestro cuando comía y bebía con publicanos y pecadores, y conversaba con la Samaritana adúltera; críticas que Santo Tomás califica de blasfemias. Sobre todo Juan XXIII nos ha enseñado a vivir en caridad; ha amado sinceramente a los hombres. En Mateo 24,12 nos dice Jesús que al fin de los tiempos "se enfriará el amor en muchos": esta falta de amor en los católicos ha dado como fruto el escándalo farisaico ante la caridad del Papa.

Por fin, el décimo estudio trata de "*El amor a la patria*". El concepto de patria parece estar desvalorizado: suenan mejor "nación" o "Estado". Pero el primero proviene de "naturaleza" y se refiere a una comunidad de tipo natural; el segundo a una organización moral y artificial. Así en el Canadá hay dos naciones y un Estado, o mejor, una federación de Estados. Patria es, pues, el término más rico y preciso. Es una realidad natural, anterior a la organización política. Y es objeto de una virtud, la "piedad". En ella se inserta el patriotismo, el amor a la patria. Como toda virtud, el patriotismo debe evitar dos excesos, por defecto y por exceso: el primero hace olvidar el amor que naturalmente debemos a nuestra patria, semejante al amor a los padres; el segundo hace caer en nacionalismo, postura jactanciosa que hace creer que lo nuestro es siempre superior a lo extranjero. Un amor verdadero debe ser ordenado: la patria no puede ser objeto de amor egoísta, sino ubicado dentro de la comunidad de las naciones y de la gran patria, que es la humanidad entera.

La obra concluye con siete notas, de orden más técnico, sobre la dificultad de conocer a Dios, la conciencia y la recta razón, la libertad de conciencia, la gratuidad de la fe, la certeza de la fe, y la autoridad y la filosofía: en ellos se estudia la doctrina de Santo Tomás sobre estos temas.

Hemos tratado de resumir un texto claro y denso, lleno de rigor lógico y de la más auténtica inspiración tomista. El Rector de la Universidad de Laval nos excusará el no haber logrado trasuntar ni la solidez de su argumentación ni la riqueza convincente de su palabra. Pero al menos creemos haber sido fieles en la exposición de un contenido de ideas que juzgamos del más alto interés en el momento presente de la vida de la Iglesia. No se nos oculta que muchas de sus posiciones son, al menos para cierto sector del pensamiento cristiano, bastante discutibles. Pero tampoco podemos dejar de subrayar que son compartidas por un amplio sector del catolicismo, en el que se cuenta, junto con eminentes pensadores y con autoridades eclesiásticas del más alto nivel, el modesto recensor de su obra.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

PETER OF SPAIN, *Tractatus Syncategorematum and Selected Anonymous Treatises*. Traducido por J. P. Mullally, Ph. D. Marquette University Press. Milwaukee, Wis, 1964. 156 pp.

La historia de la lógica medieval depende en gran parte de las traducciones y ediciones críticas pues nuestro conocimiento de este período es marcadamente fragmentario. La traducción que aquí presentamos incluye cuatro tratados: palabras sincategoremáticas, obligaciones, insolubles y consecuencias.

Los *Sincategoremáticos* tienen un gran valor en la lógica medieval. Para algunos autores la forma lógica es equiparada a los sintegoremáticos y como esta forma nos permite inferir, resulta que ellos constituyen el principal objeto de la lógica. En esta edición se analizan los rasgos de las expresiones sincategoremáticas y se formulan reglas derivadas de las distintas conexiones lógicas en que ellos entran. Se exponen más de 50 sofismas que ilustran el uso de estos términos. Aclaremos que no son sofismas en el sentido aristotélico sino más bien ejercicios escolares o ejemplos concretos usados para practicar las reglas de la lógica.

Las *Obligaciones*, en abstracto, son concesiones de lo posible que impiden la admisión de lo imposible; concretamente, la obligación se refiere al arte de debatir o más bien a las funciones de quienes debaten en las controversias. El tratado describe primero los términos fundamentales: obligación, obligar, lo relevante; después ofrece siete reglas y finalmente da ejemplos en los cuales se aplican esas reglas.

Los *Insolubles* son dificultades paradójicas. El tratado estudia primero las proposiciones llamadas insolubles, después la causa de la insolubilidad y por último ofrece ejemplificaciones. El redescubrimiento de los insolubles en la época moderna produjo graves dificultades en la matemáticas.

Las *Consecuencias* constituyen enunciados compuestos en los cuales uno es la secuela del otro. El traductor ofrece un brillante comentario de esta parte del Tratado utilizando las técnicas de lógica simbólica. Formula varias reglas y distingue algunos tipos de consecuencias.

Estas traducciones ayudarán a obtener un panorama más lúcido del desarrollo y de los detalles del pensamiento de PEDRO HISPANO, eminente lógico del siglo XIII que dejara un día su cátedra de lógica para ocupar la Cátedra de Pedro con el nombre de Juan XXI.

A. MORENO

FLORENT GABORIAU Y OTROS, *Nouvelle initiation philosophique: I. L'entrée en Métaphysique; II. Phénoménologie de l'Existence* (1); III. *Phénoménologie de l'Existence* (2); Casterman, París, 1962-1963.

Esta "Nouvelle Initiation Philosophique", que se propone adaptar la exposición y enseñanza del tomismo a las necesidades y mentalidad de nuestro tiempo, se comprondrá de dos Series de tratados: una, *Universitaria*, comprenderá *L'Entrée en Métaphysique*, *Phénoménologie de l'Existence*, *Étapes majeures de la Métaphysique* y *Les Structures du Vivant*; otra, *Complementaria*, abarcará una *Logique*, una *Éthique*, una *Esthétique* y una *Politique*.

Se trata de un curso publicado bajo la dirección de Florent Gaboriau, profesor en la *Mission de France*, y que contará con la colaboración del Prof. Fuchs, de Munich; del P. J. Y. Jolif, de Lyon; del P. Guérard des Lauriers, de París; del P. M. D. Philippe, de Friburgo y París, y de Jean Tonneau, de París. Hasta ahora han llegado a nuestras manos sólo los tres primeros temas, *L'Entrée en Métaphysique*; *Phénoménologie de l'Existence* (1) y *Phénoménologie de l'Existence* (2), debidos todos ellos exclusivamente al director del Curso, FLORENT GABORIAN.

La estructura de cada uno de los tomos es la siguiente: después de un *Liminaire*, se desarrollan con extensión los temas correspondientes; luego se ubican múltiples transcripciones de textos de autores antiguos y modernos, con comentarios y críticas de Gaboriau, sección ésta a la que se ha dado el nombre de *Carrefours*, y finalmente el tomo se cierra por un *Repetitorium* en donde se retoman, con brevedad, los temas desarrollados. En el primero y tercero de los tomos aquí reseñados se proporciona también a los lectores bibliografía general y especial.

Lo que parece haber movido a la redacción de esta "Nouvelle Initiation" ha sido el comprobar que el tomismo no concita ya el interés que despertaba en extensos círculos —incluso no católicos— en la segunda y tercera décadas de este siglo, al punto de que hoy no pocos grupos católicos se apartan de él o sienten la tentación de hacerlo; y el comprobar asimismo que en muchos seminarios católicos, no sólo franceses sino también alemanes, casi el 78 % de los alumnos se sentiría disconforme con la enseñanza filosófica recibida. (*L'Entrée en Mét.*, p. 13/20).

Para ello, los autores de esta "Initiation" —o, por lo menos, Gaboriau— han tratado de acercar el tomismo a las mentalidades de la Sorbona y otros centros de la filosofía laica francesa, y viceversa (*Op. cit.*, p. 14).

En su parte central, el tomo intitulado *L'Entrée en Métaphysique*, que abre el curso, identifica *Metafísica* y *Filosofía*: entrega el primer y segundo grado de abstracción respectivamente a la física positiva y a las matemáticas modernas, y subdivide a la metafísica en una *Phénoménologie*, una *Ontologie* y una *Théologie* (*Op. cit.*, p. 166 ss.). La lógica, la ética, la estética y la política son reducidas a materias optativas (*Op. cit.*, p. 11), sin perjuicio de ser incluidas en la metafísica (*Op. cit.*, p. 194), a la cual también se adscribe la psicología (*loc. cit.*). El segundo tomo, *Phénoménologie de l'Existence* (1), estudia "la existencia" —para el autor, el objeto formal de la metafísica es "la existencia"— desarrollando largas consideraciones sobre las categorías de *ubi*, *situs*, *habitus*, cualidad, acción y pasión. El tercer tomo, *Phénoménologie de l'Existence* (2), sigue estudiando "la existencia" mediante el análisis de la categoría de relación (en donde incluye el autor el estudio del lenguaje, de la

analogía del "existir" y de los trascendentales), de cantidad y de *quando*, en la que incluye el estudio del tiempo.

Debemos ahora emitir nuestro juicio sobre la obra, en cuanto al plan general y al contenido de los tres tomos por ahora llegados a la secretaría de esta revista. Sin duda, una cierta "revitalización" del tomismo —o, más exactamente, del "neotomismo"— se hace necesaria con urgencia; también acierta el autor al rechazar el "método trascendental", de origen kantiano, en la exposición del tomismo, que fuera introducido por el famoso P. Maréchal S. J. y desarrollado por los PP Marc, Lotz, Coreth (a cuya interesante pero discutible *Metafísica* se refiere expresamente el autor) y otros¹; admitimos con Gaboriau que debe comenzarse con las cosas mismas que aparecen, y que éstas son las del mundo material; aplaudimos su enriquecimiento de las a veces esqueléticas estructuras del neotomismo de manual con los aportes de la filosofía contemporánea; celebramos el desarrollo que Gaboriau otorga al tratamiento de ciertas categorías como el *habitus* por ejemplo, a la que dedica cuarenta y tres páginas (*Phénoménologie de l'Existence* [1], ps. 61-104) contra la media página que le dedica Gredt y la extensión aún menor que le otorgan otros manualistas. Y lo mismo, proporcionalmente, en lo que respecta a otros predicamentos accidentales. También aprobamos su poner en contacto la verdad perenne del tomismo con los problemas modernos de la técnica y otros de la vida cotidiana de hoy.

Empero, graves objeciones nos merecen por otra parte el plan general de la obra; su identificación de filosofía y metafísica; la postergación de la lógica y de la ética; su dar por objeto a la metafísica la "existencia"; su incluir en esa disciplina a la lógica, a la psicología, a la ética y a la llamada estética; su admisión —al parecer— de una *duda real y universal* como prerequisite del filosofar.

En efecto, en cuanto al plan general, notamos en él: la tendencia a preterir la lógica, error denunciado ya por De Koninck y otros de su escuela, como McNerny; la indebida identificación de metafísica y filosofía, que es recaer en Wolff, como si la física positiva y las matemáticas calculatorias hubieran reemplazado y absorbido a la filosofía de la naturaleza y a la matemática como ciencia especulativa, no sólo "de facto" sino también "de iure". Y aunque tiene razón Gaboriau al no excluir de la metafísica el estudio del ente material (Aristóteles no lo excluía, como es fácil verlo en la *Metafísica*), no por ello ese estudio hace innecesaria una filosofía natural, porque ésta estudia el ente corpóreo a la luz del movimiento (*ens mobile, ut mobile*), mientras que la metafísica lo hace a la luz del ente en cuanto ente (*ens mobile, ut ens*): la primera, parte del movimiento y accede a la estructura hilemórfica de tal ente y a sus propiedades a partir de aquel movimiento; la segunda, advierte en los entes móviles el carácter de entes, en el primigenio (*quad nos*) sentido del término "ente" (sustancia), y muestra con necesidad cuál ha de ser la estructura metafísica (*essentia-esse*) de un ente móvil y corpóreo:: el *esse* allí debe ser recibido por una *essentia* compuesta en la *razón misma de esencia*, por donde llega a su modo, también, al hilemorfismo, y a la luz de ello *desciende* al movimiento.

¹ Tal método "trascendental" puede valer como introducción dialéctica —y por tanto lógica— a la metafísica; pero de ninguna manera constituir la vía real, única o principal de esta ciencia y sabiduría. Para proceder *meta-físicamente* hay que pasar por el proceder "*fisi-camente*"; no basta el hacerlo "*lógicamente*" (*logikós*).

Asimismo, creemos que es confundente e impreciso dar por objeto formal de la metafísica a la "existencia". ¿Quién es esa moza?, diríamos parodiando a Schopenhauer ("*El Espíritu* [hegeliano] ¿quién es ese mozo?"). En primer lugar, *la existencia no existe*; existen los entes, por lo que es ilegítimo hacer sinónimos "existencia" y ente o existente; en segundo lugar, si con el recurrir a la "existencia" se quiere quedar bien con el existencialismo, cabe advertir que la existencia de los existencialistas es muy otra cosa: es *ek-sistencia*, es decir, intencionalidad práctico-teórico y quehacer moral, vida biográfica: es el "ser-allí", en el ente conocido y hacia el futuro, del hombre en su tendencia cognoscitivo-práctica; en tercer lugar, la existencia, como ser-desde una causa, tampoco es sinónima de ser como *esse*: por el *esse* los entes *ex*-sisten cuando tienen un *esse* recibido a partir de otro.

También es discutible —o, mejor dicho, redondamente negable— que la metafísica deba pre-requerir una duda universal real y deba partir del hecho de la pregunta. Ya hace tiempo que Gilson y Régis (*Epistemology*) han dado buena cuenta de la interpretación de la *universalis dubitatio de veritate* como coincidencia de Sto. Tomás con Descartes; extraña que Gaboriau siga pretendiendo esa equivalencia Asimismo, Gaboriau parece incluir en esa *duda total y real* a la fe misma (Cfr *L'Entrée en Métaphysique*, ps. 26/6), lo que, por un lado, choca de frente con la condenación papal de George Hermes, en 1835 (Breve *Dum Acerbissimas*), en la cual se dijo que, apartándose Hermes de la universal tradición de los Santos Padres al exponer y defender las verdades de la fe, y despreciándola con soberbia, siguió la "vía tenebrosa" de la *duda positiva* como base de toda investigación teológica (Cfr. Denzinger-Bannwart, *Enchiridium Symbolorum*, edic. 1951, n. 1619, p. 450). No cabe duda de que ello es extensible a la duda positiva acerca de la fe en el principio de la investigación no ya teológica sino filosófica. Por otra parte, ella es rechazable también por razones puramente filosóficas: antes de toda duda y de toda pregunta está la patencia de que algo existe: los entes corpóreos ante todo y, reflexivamente, nuestro propio yo.

Pero debe admitirse que Gaboriau no es nada claro en cuanto al sentido de esa duda universal que propone, porque en otras partes de su obra (cfr. *L'Entrée en Mét.*, ps. 27 y 54) pareciera que no pretende suspender la convicción en la existencia de entes reales y mundanos, sino sólo excluir todo supuesto que no se vea a la luz del ente. Y con buenas razones distingue su "pregunta" de la de Coreth (*op. cit.*, t. III, p. 16 ss.). Pero ello nada tiene que ver con una duda cartesiana; y en cuanto a las verdades de fe, no es necesario —ni, por otra parte, lícito— ponerlas en duda, porque simplemente no caen bajo el dominio de la filosofía. Pero es grave extralimitación del alcance de ésta el que, para quedar bien con las sonrisas hipercríticas de la Sorbona, se consienta en problematizar mediante una duda "real" *todo*, incluso la fe, cuando en realidad no depende de la filosofía la existencia de verdades fundamentales para la vida, aprehendidas en el ejercicio espontáneo y natural de la inteligencia humana, y que bastan para hacer posible —dada luego la gracia sobrenatural— el acto de fe. Aviados estaríamos si necesitáramos de los filósofos y de la filosofía para emitir el menor acto de fe sobrenatural legítima. La filosofía es en buena parte una reflexión sobre evidencias preexistentes, y su mayor o menor habilidad para esclarecerlas no hace que éstas dejen de existir. Hay una *cognitio naturalis* que no tiene que pedir prestada su evidencia a la filosofía.

Por todo ello es lástima que haya que oponer fundamentales reparos a una obra que por otra parte tiene sus excelentes cualidades. La intención del

autor parece haber sido buena; pero la realización resulta defectuosa en parte. Además, a los reparos opuestos cabe añadir los que surgen de la hiperabundancia literario-verbal del autor —con desmedro, en ocasiones, de la precisión y ascetismo filosóficos— y del exceso de citas y de transcripciones de los más dispares autores: mucho nos tememos de que en la mente del principiante se engendre una gran confusión al ponérselo, en su primer contacto con la filosofía, con esa especie de “pot-pourri” que son los “Carrefours” de esta obra: Heráclito, Merleau-Ponty, Santo Tomás, Marx, Parménides, Kant, Dumery, Heidegger, Sartre, Gilson, Descartes, etc., etc., aparecen allí y confunden sus diversos lenguajes con peligro de indigestión para cualquier novato.

Creemos que no hay razón para abandonar la estricta tesis tomista de que, *in via inventionis* nos ponemos en contacto primigenio con los entes materiales en un plano filosófico-natural y no metafísico, y de que en dicha vía la metafísica es necesariamente la última; ni la de que, *in via disciplinæ*, sin perjuicio de la necesidad de mantener cuidadosamente la anterioridad temporal de la filosofía natural —e incluso de la ética— sobre la metafísica, hay además que anteponer a la primera, por decisivas razones de formación mental y metodológica, la lógica e incluso las matemáticas. De otro modo, la filosofía corre inminente peligro de transformarse en *doxa literaria*, perdiendo su rigor estrictamente científico, y nos parece que la obra reseñada orilla a menudo ese abismo.

Gaboriau ha trabajado con entusiasmo; pero a veces parece haber olvidado —o querer hacer olvidar a sus discípulos— que los frutos más dulces comienzan por ofrecer al paladar una cáscara dura y amarga (en nuestro caso la de la disciplina lógica y matemática del pensar): en filosofía también vale, analógicamente, aquello de *per crucem ad lucem*.

JUAN ALFREDO CASAUBON

MAX BLACK (curador), *Philosophical Analysis, A collection of essays*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1950. 401 pp. *The Importance of Language*, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, N.J. 172 pp.

Philosophical Analysis no sólo suministran una “definición ostensiva” del “Análisis Filosófico”, sino que constituye una buena iniciación a su estudio. Además, la Introducción de Max Black ofrece una clara visión de los fundamentos históricos de la Escuela: Russell, Moore, y Wittgenstein.

Los diez y siete artículos ofrecen una excelente muestra de la manera como filosofan los analistas. El editor ofrece al final una bibliografía para posteriores lecturas.

The Importance of Language incluye ensayos de Aldous Huxley, Samuel Butler, C. S. Lewis, Owen Barfield, B. Malinowski, A. S. C. Ross, F. Waismann, W. B. Gallie y G. Ryle. Estos ensayos aparecieron originariamente en publicaciones de difícil acceso. Se discuten problemas lingüísticos vinculados con la ley, la poesía, la religión, la política, etc.

Sería un trabajo arduo y, tal vez, estéril detenernos en el análisis de los variados temas tratados en ambos libros. Por eso, nos ha parecido más útil referirnos a los artículos escritos por Gilbert Ryle, único autor incluido en ambas colecciones.

1. — *"If" so "and" "because"*. Así se titula el ensayo publicado por Ryle en *"Philosophical Analysis"*. Distingue el enunciado hipotético "si p luego q", de la inferencia "p por consiguiente q" y de la explicación "q porque p". Analiza cuatro criterios para decidir si una expresión es un enunciado. En síntesis, los enunciados pueden ser premisas o conclusiones y las argumentaciones no pueden ser enunciados. La conclusión puede ser premisa de otra argumentación pero ésta no es premisa o conclusión de una argumentación. Sin embargo, se da una conexión entre la argumentación y lo expresado por un enunciado hipotético pues la validez de aquélla requiere la verdad de éste y conceder la verdad del enunciado hipotético es conceder la argumentación. ¿Cómo la validez de una argumentación exige la verdad del enunciado hipotético? Responde primero negativamente; así, no lo requiere en el sentido de que el enunciado conjuntivo estilísticamente velado: "p, y (si p, luego q) y q"; tampoco el enunciado hipotético es una argumentación erróneamente presentada; y por último la argumentación no es inválida porque la premisa de donde se infiere "q" incorpore "p" y "si p, luego q" esto es "p y (si p luego q)". Positivamente, la formación de un enunciado hipotético es semejante a un precepto inferencial y el objeto de la formulación es lograr que quien reciba el precepto pueda efectuar inferencias apropiadas. Se podría tener el precepto sin inferir. Por último, adviértase que aseverar el enunciado no es informar o comentar un inferencia.

Pasando a las explicaciones "q porque p" sostiene que no son argumentaciones sino enunciados. Exigen la verdad de "p", "q" y de "si p, luego q". Tienen analogía con las argumentaciones pero las explicaciones son verdaderas o falsas y de ninguna manera, válidas o inválidas. Explicación no es argumentación ni decir "p y q y (p, por consiguiente q)" pues la argumentación al no ser enunciado no puede formar parte de un enunciado conjuntivo. Al explicar no aseveramos sino que usamos lo expresado por "si p, luego q". La explicación no incluye un enunciado hipotético sino que lo aplica.

Desde otro punto de vista reanuda la discusión de los enunciados hipotéticos. Sostiene que al aprender "si p luego q" aprendo que estoy autorizado a argumentar "p por consiguiente q" con la condición de tener "p", pero, adviértase, el enunciado hipotético no establece "p", ni incorpora "p" y "q" como lo están en "p y q", en las explicaciones, en las argumentaciones y en "p aunque q". Es falso entonces, suponer que los enunciados hipotéticos son conexiones entre enunciados, juicios, proposiciones, hechos o aspectos de lo real. Tampoco son funciones de verdad de enunciados atómicos. El enunciado hipotético incorpora, más bien, especificaciones de enunciados y por eso una inferencia de un enunciado a otro puede describirse como una aplicación de los hipotéticos. Decir "Hoy es Lunes y Mañana es Martes" en un enunciado hipotético no involucra establecer una premisa o una conclusión; es sólo establecer las especificaciones de tal premisa y tal conclusión; podríamos tener los enunciados sin tener jamás una premisa o una conclusión. Quien establece un enunciado hipotético no usa premisas ni saca conclusiones. Muestra como usarlas pero lo hará con las manos vacías, así como, un maestro de cocina, sin ingredientes y con un horno frío, muestra cómo hacer un budín si tuviera

ingredientes y un horno caliente. El autor de un enunciado hipotético realiza, algo así, como una inferencia fingida, con un propósito didáctico.

Finaliza advirtiendo:

a) Ciertas condiciones no obran con las "manos vacías". Así "si Aníbal hubiera marchado sobre Roma la hubiera tomado" nos compromete a la falsedad de "marchó sobre Roma" y "la tomó".

b) Reconoce que nada ha dicho sobre las diferentes variedades de inferencias, enunciados hipotéticos y explicaciones, así como nada ha dicho sobre los enunciados como "q sigue (o no sigue) de p".

2. — "*The Theory of Meaning*": así se titula el ensayo de Ryle publicado en "*The importance of Language*".

Afirma que la "significación" es algo así como la enfermedad padecida en este siglo por la filosofía sajona y austriaca. De inmediato, recuerda los afanes de Platón, Aristóteles, los filósofos medievales, Hobbes, Locke y Stuart Mill. Se propone dar una respuesta lógica y otra filosófica.

A. *Teoría lógica*. — Stuart Mill supuso que casi todas las palabras son nombres e incluyó en los nombres a las expresiones complejas. Parece natural este supuesto y tal vez la lengua griega tenga algo de culpa, pues era difícil en griego decir, por ejemplo, que "es" era una palabra ya no un nombre. Critica así el supuesto: a) Si toda palabra fuera un nombre, una sentencia de cinco palabras v.g. "tres es un número primo" sería una lista de objetos. Además, una lista de objetos no es una sentencia pues nada dice, ni verdadero ni falso. Lo que una sentencia significa no se descompone en el conjunto de cosas a que se refieren las palabras. *Tener significación* no es lo mismo que *referirse a*. b) Puedo usar dos frases, descriptivas. "Estrella de la mañana" y "Estrella de la tarde" como diferentes maneras de referirme a Venus; sin embargo, tienen distinta significación. c) Podemos acuñar frases descriptivas que no se refieran a nada, por ejemplo "el tercer hombre parado en la cima del Everest" significa algo pero no designa a nadie. d) Muchas palabras no son nombres; por ejemplo, los adverbios, los verbos, los adjetivos, las preposiciones, las conjunciones, los pronombres.

Mill aceptó que algunas palabras no son nombres y también advirtió lo expuesto en b). Su punto de vista se conecta con su teoría sobre denotación y connotación. Pero importan las consecuencias que otros sacaron: significar es denotar, es decir, que toda expresión significante es un nombre propio.

Analiza después los esfuerzos de Russell por construir una aceptable teoría sobre la significación. Wittgenstein en el *Tractatus* a pesar de tener un pie en el campo denotacionista, vio y afirmó que las constantes lógicas no se refieren a objetos y que las sentencias no son nombres; decir no es nombrar; además advirtió, como Frege, que las cuestiones lógicas no son sobre propiedades o relaciones de los "denotata" de las expresiones que entran en las sentencias se gobiernan mediante leyes de la sintaxis lógica. Con posterioridad Wittgenstein abandona por completo el campo denotacionista "No busque el significado —dirá—, busque el uso". Como síntesis de la teoría Ryleana traducimos sus palabras "Saber qué significa una expresión es saber cómo puede ser empleada y cómo no puede serlo; las reglas que gobiernan su emplea pueden ser las mismas para expresiones de muy diferentes composición física" (161).

B. Teoría filosófica. — Afirma que después de la publicación del *Tractatus* los filósofos comenzaron a tener una especie de preocupación obsesiva por la naturaleza y el papel de la Filosofía; se preguntan en qué difería el hacer filosófico del hacer científico y teológico.

Reconoce tres influencias en la delimitación de la filosofía y en la distinción entre Filosofía, por una parte, y ciencia y psicología, por otra. a) La matemática no es una generalización psicológica y la lógica no es una ciencia mental. Se dan, entonces, tres campos: material, mental y lógico. b) La psicología no es epistemológica, filosofía moral o lógica. c) Gracias a Brentano se señala nuevamente el carácter intencional de los estados mentales.

Señala la importancia de Russel y de Moore al dedicarse al análisis de conceptos y proposiciones. Además el *Tractatus* cumplió una labor de gran valor al destacar la necesidad de examinar sistemáticamente los criterios de lo significativo y lo sin-sentido; y este examen es función de la filosofía y no de la ciencia.

Finalmente el colapso de la teoría denotacionista influye sobre la concepción de la Filosofía. Si el significado es un estilo de operación ejecutada con una expresión resulta equívoco hablar de un dominio de significados. De aquí que, siguiendo a Wittgenstein se afirma que los problemas filosóficos son preblamos lingüísticos en cuanto estos problemas consisten en el estudio de la lógica del funcionamiento de las expresiones. La filosofía es un análisis de significaciones o un análisis del empleo de expresiones; no se significa que cualquier elucidación de una idea compleja es Filosofía o que el filósofo deba obrar como el químico, esto es, analizar un problema *A* hoy y seguir con otro *B* mañana; esta última sugerencia “violenta el hecho vital de que los problemas filosóficos están inevitablemente trabados”.

Nos hemos detenido en el análisis detallado de estos artículos por dos motivos:

1) Ofrecer al lector una muestra de la técnica que utiliza uno de los maestros de la filosofía británica actual.

2) Exponer la teoría que podríamos llenar “funcionalista” de la significación y sus derivaciones en la idea ryleana sobre Filosofía”.

A. MORENO

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

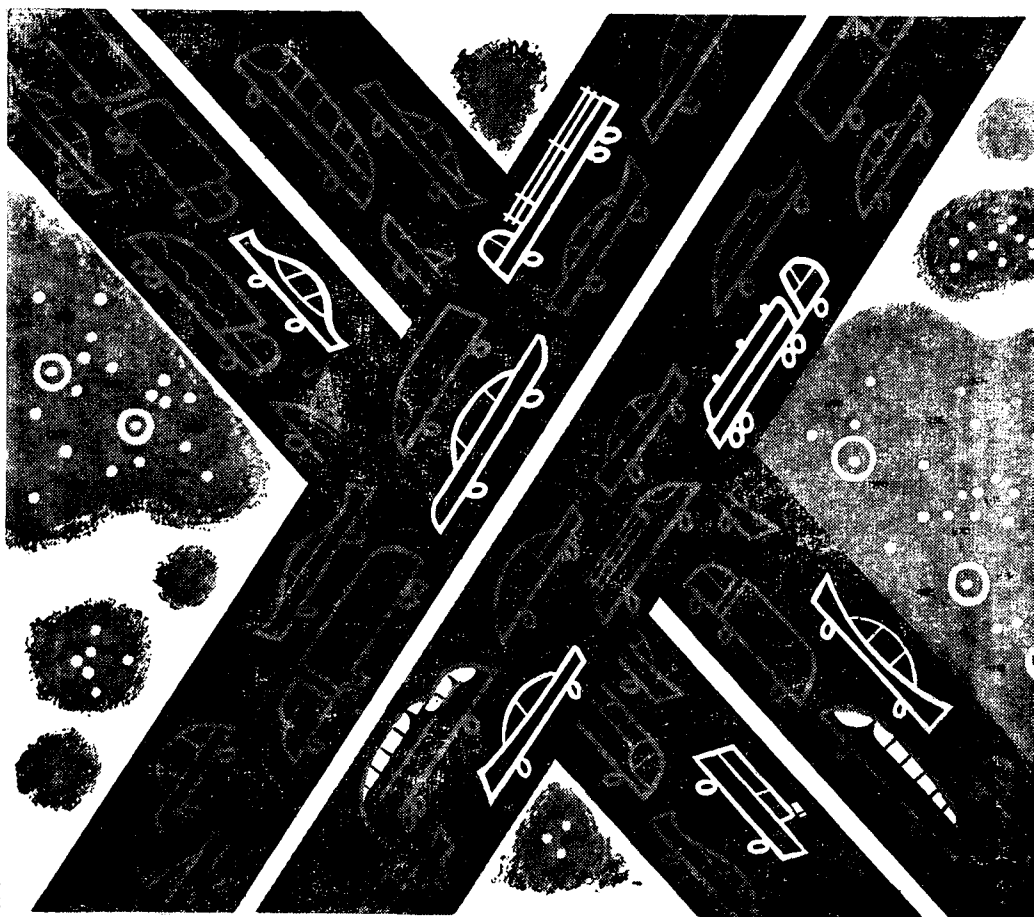
No se ve... pero está circulando
en los motores de los vehículos que
transitan incesantemente por calles,
avenidas y caminos... Es la
"vía líquida", ágil y enérgica,
por donde fluye la vida interior

La vía líquida

de cada motor: es el petróleo la fuerza
que mueve el transporte moderno.
Sirviendo al ritmo creciente
de ese movimiento —que es progreso—,
Esso S. A. Petrolera Argentina
trabaja desde hace muchos años
en el país, investigando
sin pausa, buscando petróleo,
extrayéndolo y transformándolo
en más y mejores productos, en más
y mejor bienestar para la comunidad.



INVESTIGANDO LAS EXIGENCIAS DEL MAÑANA, ESSO SIRVE LAS NECESIDADES DE HOY



DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

De Filosofía y ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica e información sobre el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía, con la colaboración científica de varios centros universitarios e instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

Cada número consta de las siguientes secciones:

- *Estudios Críticos*
- *Recensiones*
 - *Información científica*
 - *Tesis de doctorado y de licenciatura*
 - *Reseñas y noticias de libros*
 - *Repertorio Bibliográfico*
 - *Obras de próxima aparición*

REDACCION Y EDICION:

CENTRO DE ESTUDIOS Y FILOSOFIA

Apartado 145. Consolación 8. SEVILLA, ESPAÑA